علـــي المَـــدَن

تطور علم الكلام الإمامي

دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري



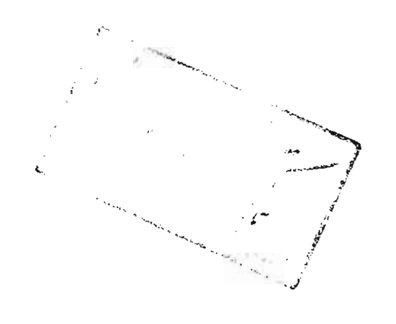
مراجعة: د. عبدالجبار الرفاعي



علــي المَــدَن

تطور علم الكلام الإمامي

دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري



مراجعة: د. عبدالجبار الرفاعي



بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م



www.rifae.com
e-mail: info@rifae.com

الافكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.

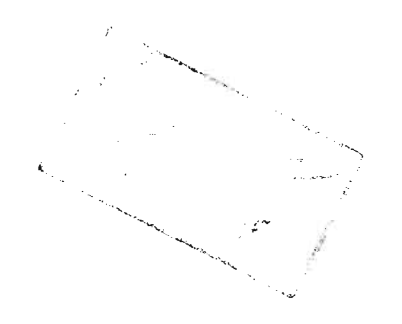
طبع بدعم من مؤسسة طواسين

الإهداء

إلى د. عبد الجبّار الرفاعي

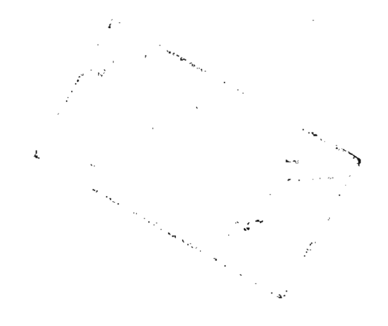
وفاءً لما تعلّمته منه ... وهو كثير

ع. م



مُقَدِّمَة

- ❖ المحور الأول: إشكالية البحث، أهميتها، والفائدة المرجوة منها.
- ❖ المحور الثاني: مصادر البحث ومنهجه.
- ❖ المحور الثالث: محتويات البحث وبعض قضاياه الفنيّة.



مُقدِّمة

تحتوي هذه المقدّمة على عدّة محاور سيتمّ تناولها تباعاً، وهي بالنحو التالي:

المحور الأوّل: إشكالية البحث، أهمِيتها، والفائدة المرجوَّة منها.

المحور الثاني: مصادر البحث ومنهجه.

المحور الثالث: محتويات البحث وبعض قضاياه الفنيّة.

المحور الأوّل: إشكالية البحث: أهمِيتها، والفائدة المرجوّة منها:

هناك تصنيف موروث للفكر الإسلامي يضع الأخير في ثلاثة حقول، وهي:

الحقل الأوّل: العقائدي.

الحقل الثاني: التشريعي.

الحقل الثالث: الأخلاق والآداب.

هذا التصنيف، وبالرغم من قِدمه، لا يزال يوظَّف ـ على اختلاف في طبيعة التوظيف وأغراضه ـ في أحدث الدراسات الصادرة في دراسة الفكر الإسلامي عموماً. لا يهمُّنا الآن تسجيل موقفنا من هذا التصنيف

ومدى دقّته وصوابه، بقدر ما نريد الإشارة من خِلاله إلى أهمية الحقل الأوّل (العقائدي)، ودوره التأسيسي والجوهري على الحقلين الآخرين.

من الواضح أنّ الحديث عن حقل العقيدة يرتبط ارتباطاً جوهرياً بطبيعة الحضارة التي صدر عنها، ويصطبغ بأفكارها وأصولها وإشكاليّاتها. وبالنسبة للمعتقد الإسلامي ـ شأنه شأن كل الديانات الإبراهيمية ـ يتأسَّس على معطى **«الوحي الإلهي»**، أو على معطى **«النصّ الديني»** الممثِّل لهذا الوحي. وهو هنا يمثّله القرآن الكريم، ثمّ لاحقاً المصدر الثاني، وهو الأحاديث والأفعال والتقريرات الصادرة من النبي ﷺ، وهو القسم المعبَّر عنه في علم أصول الفقه الإسلامي بـ **«السنّة»**.

وككل الأشياء تبدأ بداية واضحة وسهلة ومتجاوبة كان هو المعتقد الإسلامي في استجابته لتساؤلات الإنسان وإشكاليّاته المعاصرة إبَّان نزول الوحي.

لكن الحديث سيبدو أكثر تعقيداً حين تولد أسئلة جديدة وإشكاليات جديدة في حياة الإنسان المسلم بعد انقطاع الوحي.

وهنا بالتحديد يبدأ الخلاف الحقيقي التاريخي الذي حدث في بواكير الحضارة الإسلامية، وهنا أيضاً تبدأ قصّة التشيّع ومدرسته الداعية لأهل البيت عليهم السلام واعتبارهم الممثِّل الشرعي الوحيد في عملية تكوين المعتقد الإسلامي والحديث باسمه، **(وانطلاقاً من هذه النقطة سيعاد تعريف مفهوم السنّة ـ المصدر التشريعي الإسلامي الثاني ـ في علم أصول الفقه الإمامي)**.

ولكن بالرغم من وضوح التمثيل الشرعي للفكر الإسلامي داخل العقل الشيعي، إلّا أنّ ذلك لم يحل دون تنوّع تياراته واتجاهاته ومناهجه في قراءة هذا المعطى الإسلامي. وأحسب أنّ أيَّ متابعةٍ ـ مهما كانت

سريعة ـ ستثبت مدى مرونة **مدرسة أتباع أهل البيت** عليهم السلام في تنوّع تيّاراتها واتجاهاتها ومشاربها. وهذا الأمر قد يبدو طبيعياً في ضوء إشكالية حياة الإنسان واستعصائها على الجمود وعدم مواصلة التفكير والتساؤل والنقد، وهو تقليد حرصت مدرسة أهل البيت عليهم السلام على دعمه والدعوة إليه، وإعادة تفسير وقراءة الأفكار في مناخ جديد وبأدواتٍ جديدة.

من هنا، نأتي إلى أهمية دراسة البيئات الفكرية للفكر الكلامي الإمامي، ورصد الآليات والمناهج الموظّفة في قراءة المعتقد الإسلامي، والكشف عن المفاهيم والمناهج التي تضافرت في تكوين هذا المعتقد لدى مدرسة الإمامية. والواقع أنّ هذا الأمر ـ أعني المناهج والرؤى التي أسهمت في تكوّن المعتقد، والبيئة الحاضة والخالقة لتلك المناهج والمفاهيم ـ ليس بدعاً حكراً على مدرسة أهل البيت، بل نجد ذلك في جميع المدارس الفكرية في التجربة الإنسانية، وإن كان التصوّر السائد عن عملية التكوين الفكري ـ حتى وقت قريب ـ يعدُّ الفكر المجرد لوحده مصدر رئيساً في صناعة الإنسان لفكره، نابذاً أيّ دور يتعلّق بالعوامل الموضوعية التي تسهم في تكوين الفكرة وتفعيلها، ووضع منحًى جديداً لها، مفترضاً أنّ بوسع الفكر الإنساني أن يشقّ طريقه بمعزل عن كلّ الظروف المحيطة به، منفرداً ومنفصلاً عنها بنحوٍ تام. وفي هذه النقطة بالذات تشكّل الأزمنة الحديثة قطيعة مع هذا التصور كاشفةً عن زيفه وعدم دقّته العلمية.

فالحقيقة التاريخية اليوم أنّ البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تلعب دوراً أساسياً في ظهور تيارٍ ما على حساب تيارٍ آخر، وأنّ الفكر الإنساني يصدر عن إطار عام تمثّله الظروف الموضوعية القائمة التي سمحت له بالظهور والتبلور، وهذا هو ما يُصطلح عليه بـ (المناخ) تارة، أو (السياق) أخرى، أو ـ بحسب التعبير المتداول في الفقه الإسلامي

وأصوله ـ بـ (تأثير الزمان والمكان) أو (مناسبات الحكم والموضوع) تارةً ثالثة.

والأمر ليس مقتصراً على الأفكار البشرية فحسب، بل وحتى الفرد البشري نفسه في علاقته مع أفكاره وسلوكه؛ فبينما كان الفرد يُعد كتله واحدة هو وإرادته، وكل أفعاله وكل منجزاته، لا ينفصل عنها وعن آثارها، بات الفرد في الفكر المعاصر لا ينسبُ إلى نفسه أو إلى الآخرين نتائج أفعاله أو أفعالهم، إلّا بمقدار وعيه بالظروف المحيطة بالفعل والتي تشكّل هذا الفعل في ضوئها. ولن يتورَّع الإنسان المعاصر بخروجه عن طائلة المسؤولية لو خرج الفعل عن الظروف المتصوّرة التي كان من المفترض أن يتمّ الفعل من خلالها. منكراً ارتباطه بالفعل أو جزءاً منه بمجرّد صدوره منه، ما لم يكن عن علمٍ ودراية بالظروف والملابسات التي صدر عنها كافّة.

ومن هنا باتت الظروف المحيطة بالإنسان ذات دورٍ جوهري في منحى أفكاره وخلق أفعاله، وبالتالي فرض هذا على الإنسان مسؤولية في استيعاب المناخ الذي يعيشه فيه، وواجباً في فهم العوامل التي تصاحب أيَّ حدث بشري يتشكَّل هذا الأخير في ضوئها. وفي النهاية، كان لمفهوم الظروف المحيط بالفعل أو الفكرة تجلِّيان، هما:

أ ـ **أخلاقي**: وهو أن ما يميِّز سلوكنا الأخلاقي في المقام الأوّل هو المعرفة الذاتية بالظروف والفكرة التي لدينا عن الغير لتحقيقها في أعمالنا.

فليس من مسؤوليتي ما يقع من نتائج خارج الظروف التي كنتُ أتصورها في أفعالي، كما ليس لدي الحقّ في إدانة شخص آخر وقع في نفس المأزق المشار إليه.

ب ـ **معرفي**: عدم انفصال الفعل البشري ـ مهما كانت طبيعة هذا الفعل ـ عن الظروف المحيطة به والمؤثِّرة في تكوينه. وبالتالي لا يُفهم الفعل ما لم تُفهم وتُستوعب تلك العوامل التي تحرّك على ضوئها وبمعيَّتها وفي فضائها. وهذا بالتحديد يشكّل جوهر عمل المؤرِّخ الحقيقي، وأعني به عملية الوصف الصبورة والمتأنّية لدقائق الحدث وما يحيط به.

إنّ ما نريد أن نفرغ إليه: أنّ الظاهرة الدينية في حياة الجنس البشري تتمتّع بقراءات متنوّعة ومختلفة نتيجة لاختلاف المناهج والمفاهيم الموظّفة في تفسيرها وقراءتها. ومن هنا تأتي أهمية أخذ نتائج الجهد الفكري البشري المعاصر بالحسبان، وملاحظة ما تزخر به من ثراء وعمق وبُعدٍ نقدي تأسيسي.

إنّ مسيرة القرن العشرين الفكرية كشفت عن ملاحظة هامّة في طبيعة العمق الفكري لدى المفكرين الإسلاميّين وطائلية الإنتاج الفكري الذي قُدِّم. تلك الملاحظة هي: أنّ التكوين التقليدي الصرف للباحث الإسلامي من شأنه أن يحد من عمق وجدة وإبداع الإنتاج الذي يقدِّمه، على النقيض تماماً من الباحث الذي يختار ـ إضافةً إلى التكوين السالف ـ أن يضيف إلى تكوينه بُعداً ثقافياً عصرياً يعتمد استلهام اكتشافات العلوم المعاصرة في مجال المنهج، والمفاهيم، وأساليب البحث والمناقشة.

إنّ ما أعنيه بالتكوين التقليدي الصرف هو: الاقتصار في جعل المكوّن والرافد العلمي الوحيد في عقلية الباحث ما استقاه وتعلَّمه داخل أروقة المعاهد الدينية الموروثة لدينا.

هذه ملاحظة يمكن تسجيلها بعد مشاهدة تراث ألمع أسماء

المفكرين الإسلاميين شهرة في العالم الإسلامي، على الرغم من أنّ شريحةً واسعةً منهم مثّلت جهودهم الشخصية السبيل الوحيد في اطلاعهم على العلوم الإنسانية المعاصرة، دون انخراط فعلي في المؤسسات الأكاديمية القائمة في بلداننا.

إنّ هذه المقدّمة تمهِّد لنا الحديث عن المعتقد الإسلامي طبقاً لتراث مدرسة أتباع أهل البيت ﷺ والمراحل التي مر بها المنهج الموظَّف في تحصيل هذا المعتقد.

إنّ مبحث التاريخ الفكري للعلوم يشكّل موضوعاً جديداً في الدراسات الإسلامية، وهو حتى اليوم لا زال في خطواته الأولى في هذا الطريق الطويل والمعقَّد! إنّما العلوم الإسلامية عرفت تاريخ «الطبقات» و«التراجم» وهما يتناولان أعلام الفكر الإسلامي دون الفكر نفسه. فمثلاً لو نظرنا إلى علم عريق بمستوى علم الكلام فلا نكاد نجد دراسة لدى القدماء تُعنى بمراحل هذا العلم، ومنهجه، وإشكالياته، وتتّخذ من ذلك موضوعاً لها. وكل ما وصل لدينا هو كلمات متفرقة داخل الكتب والتصانيف تنتظر من يشتغل عليها في تكوين تصور عن هذا العلم ـ علم الكلام.

بالنسبة إلى مدرسة أتباع أهل البيت ﷺ يحظى تناول هذا البحث بعناية خاصة، ليس فحسب لاعتبارات علمية ـ وهي الأهم في الواقع ـ؛ بل ولاعتبارات تتعلّق بالتاريخ القمعي والإقصائي الذي واجهه أتباع هذه المدرسة، وما حفلت به كتب التاريخ والعقيدة من تشويهات وتقوّلات بشأنها وبشأن رجالها وأفكارهم وطروحاتهم. من هنا تشكّل التأرخة الفكرية للمنهج في الفكر الكلامي الإمامي أهمية فائقة وبمنتهى الجدّية.

بالتأكيد ليس هناك من أحد يريد إخراج البحث التاريخي عن أهدافه العلمية إلى أهداف إيديولوجية ضيِّقة، ولكن أيضاً لا يفترض أن

يعتمد المرء على الموضوعية في البحث لدى الآخرين ليعفي نفسه عن التوغّل في مشاقّ هذا البحث وخوض غماره؛ فليس من السهل إدراك الحقيقة في التاريخ، كما ليس من الصعب تفسير الماضي بنظرة مغلوطة!

إنّ هذه الدراسة تسعى إلى تسليط الضوء على جانب مهمٍّ من تاريخنا الكلامي لم يحظ حتى اليوم بما يستحقّه من العناية والأهمية، أعني به تحولات المنهج العقائدي في المدرسة الكلامية الإمامية، وما طرأ على هذا المنهج من تغيرات حتى القرن السابع الهجري، أي حتى عصر «المدرسة الحلية الكلامية»[1]، هذه المدرسة التي يمتد حضورها

(١) ذهب بعض المعاصرين في حديثه عن تاريخ مدارس علم الكلام في القرن السابع الهجري إلى وصف مدرسة الحلّة الكلامية بـ «مدرسة الطوسي في العراق»، وهو ما لا أراه يمتلك مسوّغاً تاريخيّاً لهذه التسمية. فبالرغم من الدور الهام الذي أسهم به المحقّق الطوسي في إسباغ لونٍ متميّز على هذه المدرسة؛ من خلال تتلمذ أحد أبرز أعلامها على يديه، لكن ذلك لا علاقة له إطلاقاً بمسألة كونه «المؤسّس» لهذه المدرسة أو الباني لها.

ليس لأن الجميع يعلم أنّ دور المحقق الطوسي العلمي في العراق كان عابراً ومثقلاً بواقع سياسي واسع النطاق. وأنه لم يزر العراق إلّا ثلاث مرات، في **الأولى** (سنة ٦٥٦) (ويبدو أنها الزيارة الوحيدة التي التقى فيها علماء الحلة) لعب فيها دور سفير سياسي شرح لهم فيها طبيعة الموقف السياسي الراهن. وفي **الثانية** (سنة ٦٦٢)؛ جاء لجمع الكتب لمرصده في مراغة. وفي الزيارة **الثالثة** (سنة ٦٧٢) كانت المنية قد وافته. (بشأن زيارات المحقق الطوسي للعراق، انظر: الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس للطباعة والتوزيع والنشر ـ بيروت، ط ٣، ١٩٨٢، ج٢، ص ٥٠).

ليس هذا سبب ممانعتنا في عد الطوسي مؤسساً للمدرسة الحلية، بالرغم من صواب هذه الملاحظة، ولكن ـ وهذا هو الأهم ـ لأن تأسيس هذه المدرسة سابق على ولادة الطوسي نفسه، بل ولأن الطوسي متأخر على المرحلة الحاسمة في وجود التغيير المنهجي الذي حصل داخل هذه المدرسة.

نعم، يتركز إسهام الطوسي ـ وهو إسهام عظيم وفعّال جداً ليس بوسع أحد نكرانه ـ مع الطبقات اللاحقة على مرحلة التغيير الذي سيطال المنهج في هذه المدرسة، =

القوي والفاعل في تشكيل الوعي العقائدي في مدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام حتى يومنا الحاضر؛ سواء في المجال الدراسي، من خلال اعتماد كتابين هامّين للعلامة ابن المطهَّر الحلي (ت ٧٢٦ هـ) في المقرَّرات الدراسية في المعاهد الإسلامية في حواضر المدرسة الإمامية كالنجف، وقم، ودمشق، وهما:

١ - النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر[١].

٢ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد[٢].

أو في مجال النقاش المذهبي من خلال كتابي العلّامة الحلّي أيضاً، وهما:

= وتحديداً مع طبقة العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهر الحلي. هنا، وفي هذه الطبقة الأخيرة تحديداً، يأتي إسهام الخواجة الطوسي كعامل هام في تكوين فكر العلامة الحلي، هذا الأخير الذي سيلعب الدور الأكبر في إنضاج هذه المدرسة وترسيخ أفكارها وتشييد مبانيها.

أكتفي بهذه الملاحظات الآن لأن أبعاد هذا الموضوع سوف تتضح للقارئ أكثر خلال الفصول القادمة لهذه الدراسة.

راجع: الميلاني، علي، الإمامة في أهم الكتب الكلامية، منشورات الشريف الرضي، قم، ط ١، ١٤١٣ هـ، ص ١١.

(١) المتن للعلّامة الحلّي، وضعه كتتمّة لكتابه (منهاج الصلاح في اختصار المصباح)، وكتاب (المصباح) للشيخ الطوسي، لخَّصه العلّامة في عشرة أبواب، وكان هذا هو الباب الحادي عشر والأخير الذي أضافه. والشرح للفاضل المقداد السيوري (تـ ٨٢٦ هـ). والكتاب مقرَّر دراسي في علم الكلام في مرحلة المقدّمات في التقسيم الثلاثي للدراسة في الحوزات العلمية: المقدّمات، السطوح، بحث الخارج (دراسات عليا).

(٢) المتن وشرحه أشهر من أن يعرَّف بهما؛ المتن هو (تجريد الاعتقاد) للمحقّق الطوسي، والشرح (كشف المراد) لتلميذه العلّامة ابن المطهَّر الحلّي. وهو مقرَّر دراسي في مرحلة السطوح في الحوزات العلمية.

١ ـ منهاج الكرامة في معرفة الإمامة[١].

٢ ـ كشف الحق ونهج الصدق[٢].

وكما كان لهذه المدرسة امتدادها وتأثيرها الكبير في علم الكلام الشيعي الإمامي والأوساط الاجتماعية الشيعية، كان للطرف المضاد لها في علم الكلام السنّي الحنبلي/ الوهّابي، وأوساطه الاجتماعية، تأثيره في تشكّل الوعي العقائدي هو الآخر. وذلك من خلال الحضور الواسع والقوي لتراث العلامة الشيخ أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨ هـ).

في نظري أنّ القرون المتأخِّرة ـ لا سيّما القرن العشرين ـ لم تشهد حضوراً قوياً وراسخاً لأحد من علماء الكلام، ولا لإحدى مدارسه، في التأثير في تشكيل الوعي الإسلامي، خصوصاً في علاقات الشعوب الإسلامية فيما بينها، كما لعبته الشخصيَّتان البارزتان في الفكر الإسلامي: ابن المطهَّر الحلّي (آخر محطة تقف عندها دراستنا في القرن السابع)، وابن تيميَّة الحرَّاني. فمنذ زمنهما والنقاش محتدم بين طرفي العالم الإسلامي حول القضايا التي ناقشاها ودرساها.

بل امتد تأثير الأخير، في بعض صور استلهام تراثه، إلى تشكيل صورة نمطية في غاية السوء عن المسلمين في علاقتهم مع الشعوب

---

(١) وهو الذي رد عليه العلامة أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني بكتابه الشهير: (منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية). ومن الردود الإمامية على هذا الأخير: (دراسات في منهاج السنة لمعرفة ابن تيمية) للسيد علي الحسيني الميلاني.

(٢) وهو الكتاب الذي ردّ عليه الفضل بن روزبهان بكتابه الشهير: (إبطال الباطل وإهمال كشف العاطل). ومن الردود الإمامية عليه:

أـ إحقاق الحق وإزهاق الباطل، للقاضي نور الله الحسيني المرعشي التستري (ت ١٠١٩ هـ).

ب ـ دلائل الصدق لنهج الحق، للشيخ محمّد الحسن المظفَّر (ت ١٣٧٥هـ).

والأنظمة غير الإسلامية، ولا يكاد يخفى على أحد الدور الذي يلعبه فكر العلامة ابن تيميَّة في شحذ أفكار الحركات الإسلامية الجهادية المتطرفة، واعتماد تراثه ومؤلّفاته وشخصه كعقلٍ منظِّرٍ وملهِمٍ في سلوكها الراديكالي الشاذ[1].

إنّ هذه الأمور جميعاً هي التي تجعل أمر اعتبار المدرسة الحلّية، كمحطة مستقلة في التحول المنهجي والوعي العقائدي لدى الإمامية، قضيَّة بالغة الأهميَّة، وتدعو بنحو خاصٍ إلى الاهتمام المركَّز بالدور الذي اضطلعت به.

لقد شاع منذ أيام ابن خلدون وصف علم الكلام في مرحلته المتأخرة بـ «**طريقة المتأخرين من المتكلمين**» ، ويقصد ابن خلدون بذلك[2] الدور المنهجي الذي يلعبه المنطق والفلسفة الأرسطيين في تحصيل العقيدة على النقيض من المنهج الكلامي السائد لدى المتقدمين القائم على أساس «**قياس الغائب على الشاهد**». وبعبارة أخرى: إن هناك ثلاث نقاط حملها تراث متأخري المتكلمين شكَّلت ركيزة هذا الحكم الخلدوني:

---

(١) حول الدور الذي يلعبه فكر العلامة ابن تيمية في مجال علاقات المسلمين بغيرهم من الشعوب غير الإسلامية، ومن خلال وجهة نظر غربية، انظر: شاتيليه فرانسوا (بالاشتراك مع: أولفيه دوهاميل، وإيفلين بيزيه)، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ٢٠٠١، ص ٧.

(٢) ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي (٣ أجزاء)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، ٢٠٠٦، ج ٣، ص ٩٧٥ ـ ٩٧٦. وكذا: ولفسون، هاري، فلسفة المتكلمين، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة ـ مصر، ٢٠٠٥، ج ١، ص ٩٠ ـ ٩٢. (والعبارة لهذا الأخير).

أ ـ نبذ هؤلاء المتأخرين لطريقة القاضي أبي بكر الباقلاني القاضية بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. ويعني هذا النبذ هو اعتناق الرأي الأرسطي الذاهب إلى إمكانية الوصول إلى نتائج صحيحة من خلال مقدمات زائفة.

ب ـ نقد الكثير من القواعد والمقدمات التي كان يستند إليها متقدمو المتكلمين في أدلتهم، لا سيَّما تلك التي قرَّروها في مباحث الطبيعيات.

ج ـ إدخال المتأخرين موضوع الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإسلامية الإيمانية.

إن إشكالية تطورات المنهج العقائدي، ومسألة هذا التحول المنهجي الكلامي من «قياس الغائب على الشاهد» إلى القياس البرهاني ـ المفاهيمي الفلسفي الأرسطوطاليسي، هو محور هذه الدراسة، ولكن في ميدان خاص هو «علم الكلام الإمامي»، وحتى مرحلة خاصة منه وهي «مرحلة المدرسة الحلية» في القرن السابع الهجري، ومع اهتمام أكبر بفكر شخص محدد من هذه المدرسة هو العلَّامة «ابن المطهَّر الحلي».

لقد أوضحت في الصفحات السابقة دوافع هذه الإطارات الثلاثة التي يسير فيها بحثنا، حيث عرفنا حجم أهمية هذا الموضوع، والدور الذي تلعبه المدرسة الحلية في في تشكيل الوعي العقائدي، النخبوي والمجتمعي على حدٍّ سواء، وما يحتلّه العلَّامة الحلي في كل ذلك. ولكن حتى لو بقيت مسألة توقفنا في هذه الدراسة عند العلَّامة الحلي كمحطة أخيرة محط تساؤل، فإنه يمكننا أن نضيف إلى ما تقدم بعض الإيضاحات بشأن أهمية شخصية ابن المطهر الحلي:

إنّ من السهولة بمكان لكل مَن يطَّلع على التراث الفكري الإمامي

أن يعرف مدى عمق واتساع تأثير هذا الرجل الكبير؛ فهو مع كونه أحد أخصب علماء الإسلام تأليفاً[1] توزّعت كتبه تقريباً على جميع العلوم الإسلامية، حتى وصف من قبل مترجميه بـ: جامع المعقول والمنقول. أو: من انتهت إليه رئاسة الإمامية في المعقول والمنقول. هذا مع الإنتاج الغزير الذي تركه العلّامة في مجال العقليات: منطقاً، وكلاماً، وفلسفةً. والذي بلغ في قائمةٍ وضعها بعض محقّقي كتبه إلى: ٥٨ مصنَّفاً، اختص علم الكلام لوحده بـ: «٣٢» كتاباً[2]. هذا مع الدور الذي لعبه في تخريج عدد كبير من مفكري علم الكلام الإمامي على يديه.

أضف لذلك أن العلّامة الحلّي مثال واضح على إهمال الدراسات الإسلامية الحديثة لتراث مدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام الفكري بشتّى

(١) هناك اختلاف في عدد مؤلفات العلّامة، شأنه شأن الكثير من مؤلفي الإسلام غزيري الإنتاج، بلغت في نشرة بعض الباحثين المعنيين بتراث العلّامة (١٢٠) عنواناً، انظر: الطباطبائي، السيد عبد العزيز، **مكتبة العلامة الحلي**، إعداد ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط١، شوّال/ ١٤١٦.

(٢) انظر: ابن المطهر، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي، **الرسالة السعدية**، تحقيق: علي أوجبي، إشراف: مهدي محقق، منشورات جامعة طهران، ط ١، ١٣٨٢ هـ ش، مقدمة المحقق. وكذا أيضاً كتاب العلامة الحلّي الآخر: نهج الحق وكشف الصدق، تعليق: عين الله الحسني الأرموي، تقديم: رضا الصدر، منشورات دار الهجرة ـ قم، ١٤٢١ هـ، لاحظ مقدمة الصدر.

(٣) كمثال واضح على هذا الإهمال غير المبرَّر، ما حدث في كتاب معاصر هو عبارة عن مجموعة دراسات، صدر عن أهم مراكز البحث في بلد العلّامة نفسه، وهو مركز «بيت الحكمة» في بغداد، عنوانه: **«علماء العراق بين القرنين السابع والحادي عشر الهجريين»**! لم يحظ العلّامة بأي اهتمام فيه على الإطلاق، بل وجميع أعلام المدرسة الحلّية، باستثناء مرة واحدة تمت الإشارة للعلّامة في سياق البحث المعنون: **«علماء الفلك العراقيون ما بين القرنين الثامن والعاشر الهجريين»** ذَكَرَ كاتبه العلّامة الحلي وكتابه «الأسرار الخفيَّة في العلوم العقلية» في ثلاثة أسطر!. والطريف تعليق الكاتب على هذا الكتاب قائلاً: «وهو [أي كتاب =

مجالاته[1]، سواء داخل المعاهد الدينية الشيعية أو خارجها، فبالرُّغم من الإجماع على تناول آرائه في مجالي الفقه وأصوله، إلّا أنّنا لم نلاحظ حتى الآن دراسة تُعنى بتظهير آرائه فيهما بنحوٍ مستقلٍّ، وبيان المنهج الذي اتبعه العلّامة، وآرائه التي انفرد بها، أو مدى تأثيره في السياق الفقهي ـ الأصولي الإمامي[2]، وإنّما يُكتفى فقط بتناول آرائه في كل مسألةٍ مسألة، منفصلاً عن رسم خريطة متكاملة لتراثه الفقهي ـ الأصولي، هذا فضلاً عن مجالات فكره الأخرى؛ كالرجال، والدراية، والكلام، والفلسفة، وغيرها.

من هذا المنطلق ـ ونظراً للفراغ المشار إليه في دراسة العلّامة الحلّي ـ حاولنا أن نجعل فكر العلّامة الحلّي المحطَة التي تقف عندها دراستنا، على أمل أن نسهم ـ ولو قليلاً ـ في تظهير وتبيان آرائه وأفكاره **والدور الذي لعبه في موضوع تحولات المنهج عند الإمامية.**

إن كل ما تقدم يفضي بنا إلى معالجة نقطة تبدو لي بمنتهى الأهمية

= «الأسرار»] في التنجيم كما يظهر من اسمه»!!.

انظر: الحديثي، قحطان عبد الستار (وآخرون)، علماء العراق بين القرنين السابع والحادي عشر الهجريين، أعمال ندوة فكرية عقدها مركز «بيت الحكمة»، منشورات بيت الحكمة ـ بغداد، ط ١، ١٩٩٨ م. والدراسة المشار لها هي بقلم: خالد أحمد السامرائي، والاقتباس الذي ذكرناه ورد في: ص ١٨٧.

(١) باستثناء دراسة الباحثة الألمانية جابينه إشميتكه التي تمت ترجمتها للغة الفارسية، انظر: إشميتكه، جابينه، انديشه هاى كلامى علامه حلى (= نظريات علم الكلام عند العلامة الحلي)، ترجمة: أحمد نمايي، مجمع العلوم الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٣٧٨ هـ ش. ودراسة الدكتور محمود البستاني التي وضعها كمقدّمة على كتاب العلامة الحلي: (منتهى المطلب في تحقيق المذهب)، وهذه الدراسة الأخيرة تناولت منهج العلامة الفقهي. انظر: ابن المطهَّر الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب المطلب، تقديم: محمود البستاني، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٣ هـ.

نختم بها هذا المحور، أضع هذه النقطة على شكل تساؤل كالتالي:

ما علاقة موضوع دراستنا (= تحولات المنهج الكلامي الإمامي باتجاه المنهج القياسي البرهاني ـ المفاهيمي الفلسفي) بالنقاش الدائر في بعض الأروقة الفكرية حول قضايا «فلسفة الدين»؟ هل لموضوعنا «التاريخي» بطبيعته صلة بهذا البحث «المعاصر»؟ وبعبارة أخرى: أين يقع بحثنا هذا داخل تلك المناقشات؟

من الواضح للمعنيين بهذه الحقول البحثية الجديدة أنها لا زالت تفتقر إلى تحديدات نهائية في تصنيفها المعرفي، وأن تسميات من قبيل «فلسفة الدين» أو «علم الكلام الفلسفي» أو «الإلهيات الفلسفية» ما هي إلا تعابير ذات دلالات ومضامين متقاربة جداً إن لم تكن مترادفة. ومن هنا فإن التقارب بين ما هو «معاصر» وبين ما هو «تاريخي» من فلسفة الدين وثيق الصلة ومتشابك أكثر مما يتراءى لأول وهلة.

إن الحديث عن فلسفة الدين في سياق الديانات الإبراهيمية يبدأ تاريخياً من لحظة اكتشاف المتدينين للفلسفة، حينها تشكلت أكبر مفارقة شغلوا بدراستها، وهي إعادة صياغة المفاهيم والتعاليم والأدلة الدينية بنحو ينسجم، إن لم يقم ويتماهى، مع تلك الطروحات الفلسفية. واستمرت هذه المفارقة بالحضور حين بدأت الثورة العلمية تشق طريقها في عالم التقنية المتطور، لتصل اليوم إلى ما نشهده من تقدم واسع في العلوم الإنسانية من قبيل علوم التاريخ والاجتماع والنفس والمنطق واللغة.

إن هذه المحطات الثلاث (الفلسفة في العصر الوسيط بنحو خاص، الثورة العلمية من القرن الثالث عشر إلى القرن السابع عشر، العلوم الإنسانية في القرنين التاسع عشر والعشرين) تعد أهم لحظات البعث لـ «فلسفة الدين» امتدت من توما الأكويني وجون دنس سكوت،

مروراً بكانت وهيجل، حتى الباحثين المعاصرين اليوم.

ما الذي تعني به فلسفة الدين في كل تلك المحطات؟ لا شك أنه يتراوح بين أزمة التوفيق بين التعاليم الدينية وبديهيات المعرفة في كل واحد من تلك المراحل، وبين تقديم تحليلات فلسفية حرة بشأن أشد مفاهيم الدين ومقولاته حساسية. إنه طرح فهم واضح حول الدين يأخذ بنظر الاعتبار آخر مستجدات المعرفة البشرية المجايلة ليستبين من خلاها ويفحص إشكاليات من قبيل: عقلانية الإيمان بالله، قابلية وجود الله للبرهنة، مفهوم الوحي والتجربة الدينية، الخاصية الأسلوبية للغة الدينية، مفهوم الإعجاز وعلاقته بطبيعة تكوين العقل الديني، فلسفة الطقوس والشعائر الدينية، فلسفة المصير الأخروي وكيفيته ... وغيرها من الإشكاليات.

أين يقع موضوع بحثنا من كل ذلك؟

بالنسبة لي يبدو أن أي حديث عن «فلسفة دينية» للمعتقد الإسلامي يبقى غير مكتمل وغير ناضج ما لم تسبقه دراسات مفصلة تأخذ على عاتقها تحليل موقع «الفكر الإسلامي» من تلك المحطات الثلاث التي ذكرناها أعلاه، ما لم تشهد جامعاتنا أبحاثاً معمقة تكشف الأبعاد التاريخية للمناهج والرؤى والصياغات التي حفلت بها مذاهب المسلمين وفرقهم كما دونته مصنفات نوابغ كل مذهب وفرقة على حدة. إن هذه الحقول البحثية الواعدة هي البداية الحقيقية لكل نقاش جاد لدينا عن فلسفة الدين، وهي الخطوة الكبرى التي على باحثينا ومفكرينا أن يضطلعوا بها في هذا الاتجاه. وما دراستنا هذه إلا مساهمة أولية متواضعة تنطلق من هذا الإطار.

إنّ الأسئلة الجوهرية التي تحاول هذه الدراسة الإجابة عليها، هي عبارة عن:

- ما هي المراحل التي مر بها علم الكلام الإمامي حتى القرن السابع الهجري؟ ومن هم أهم متكلميه في هذه المراحل وما هي أبرز مصنفاتهم؟
- هل عرف علم الكلام الإمامي تطورات في المنهج الموظَّف في تحصيل العقيدة وما هي تلك التطورات؟ من هم أصحاب التغيير المنهجي هؤلاء وفي أي المصنفات طرحوا هذا التطوير؟
- ما هي أهم النقاط التي شملها التغيير المنهجي المزعوم؟ وما هو الإسهام الذي قدَّمته المدرسة الحلية على هذا الصعيد؟ وما هي المناخات السياسية والفكرية التي دفعتهم بهذا الاتجاه؟
- ما هو الدور الذي اضطلعت به مؤلفات العلّامة ابن المطهر الحلي كشخصية كلامية تحتل قمة الهرم الكلامي في المدرسة الحلية بهذا الشأن؟

هذه جملة من أهم الأسئلة التي سنسعى بحول الله وقوته للانشغال بها على مدى صفحات هذه الدراسة.

إذن ـ وبكلمة واحدة ـ نحن نعتقد أنّ أهمية وفائدة بحثنا تأتي من محاولة الكشف عن المناهج والرؤى التي أسهمت في بلورة الاعتقاد الإسلامي في جانبه البشري، وإيضاح مدى مرونة علم الكلام الإمامي في تعاطيه مع الأفكار المجايلة له.

المحور الثاني

مصادر البحث ومنهجه:

أولاً ـ مصادر البحث

ما أعني به بكلمة «**مصادر البحث**» ليس المعنى الحرفي لكلمة

«مصادر»، وإنما أريد ما يعم الدراسات السابقة التي تناولت موضوع بحثنا، بالإضافة إلى المادة الأصلية من كتب التراث الإمامي التي سنخضعها للدرس والبحث والتحليل.

إذن، لنضع موضوع هذه الفقرة في قسمين:

القسم الأول: الدراسات المحرَّرة في إشكالية البحث:

لقد أشرت في النقطة السابقة إلى شُحة الدراسات المعنية ببحث تاريخ الأفكار في الفكر الإسلامي المعاصر عموماً، أو لدى الفكر الإسلامي الشيعي خصوصاً، وكانت ملاحظتنا لا تقتصر على مجالٍ فكريٍّ محدّد من التراث الإسلامي بل هي تكاد تشمل ـ وللأسف الشديد ـ جميع حقول الفكر الإسلامي.

ففي الحقل العام الذي تنتمي إليه دراستنا: الكلام والفلسفة، بالرغم من وجود محاولات عديدة في كتابة تاريخ علم الكلام والفلسفة، إلّا أن جلَّ ما يطرح هو ـ بالنسبة إلى الكلام ـ هو تاريخ تكوَّن الفرق الإسلامية والإشارة إلى معتقدات تلك الفرق وآرائها، وأعلامها، أو هو ـ بالنسبة للفلسفة ـ استعراض للمذاهب الفلسفية لدى فلاسفة الإسلام، ونظرياتهم، وآرائهم ونقاشاتهم للموضوعات الفلسفية. وفي كلا الجانبي لا يتمّ التطرُّق ـ إلّا نادراً ـ إلى مناهج التفكير الحاكمة على كل هذه العملية الفكرية. ولا يتمّ الكشف عن طرائق التفكير وأدواته والعوامل التي تسهم في تكوِّينه وتوجيهه.

من هنا إذا انتقلنا إلى المصادر التي توفّرها لنا المكتبة العربية ـ وهي المجال الذي حاولنا البحث فيه ـ في خصوص موضوعنا فالشحَّة تزداد عمقاً، فالدراسات حول تطورات المنهج الكلامي لدى الإمامية وعلاقة ذلك بالمنطق والفلسفة الأرسطيين لا تبلغ أصابع اليد الواحدة.

لذا فإن الدراسات التي أشارت لموضوعنا لم تأت مستقلة تهدف إلى بحث تطورات المنهج عند «الإمامية»، بقدر ما كانت معنية بفكر شخصية كلامية أو فلسفية إمامية يتم فيها التطرق لموضوعنا ضمناً.

سأشير الآن إلى الدراسات التي وجدناها من هذا القبيل، والتي اتخذت من تراث الخواجه نصير الدين الطوسي خاصة محوراً لاهتمامها، وهي كالتالي:

أ - الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسّس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي: د. عبد الأمير الأعسم[1].

وهذه هي الدراسة الأقدم والأولى التي وضعت في هذا الموضوع بحسب اطلاعنا. وهي دراسة قيمة في تحليلها لحياة الخواجة الطوسي، وقد وضع فهرسا بمؤلّفاته مع تطرّق سريع وعام إلى علاقة الكلام بالفلسفة ـ دون أن تخوض في أصل الإشكالية ـ والدور الذي لعبه الخواجة في هذا الموضوع.

ب ـ تطوّر علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دراسة تحليلية لكتاب تجريد الاعتقاد: عباس سليمان[2].

وهي رسالة ماجستير شرحت آراء الخواجة تبعاً لتسلسل كتاب **«التجريد»**، يتطرق الكاتب فيها إلى ما أصبح تقليداً عاماً في التراث الإمامي في تقسيم أبحاث علم الكلام (التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد) وطبيعة المناقشات المثارة فيها، موضحاً التحولات في المنهج (من قياس الغائب على الشاهد إلى القياس البرهاني) وبعض

---

(١) دار الأندلس ـ بيروت، ط٢، ١٩٨٠ م.

(٢) دار المعرفة الجامعية ـ القاهرة، ١٩٩٤.

المفاهيم الفلسفية.

الملاحظة المهمة على هذه الدراسة محاولته الربط بنحو مستمر بين آراء نصير الدين الطوسي وبين التراث المعتزلي، بنحو يفقد الطوسي ـ وبالتالي علم الكلام الإمامي ـ استقلاله وهويته. كما أن الدراسة لم تذكر ما يميِّز الطوسي في إرساء دعوى التحول المزعوم لعلم الكلام الإسلامي نحو الفلسفة، وكل ما ذكره في هذا السياق سبق وأن ورد مفصَّلاً في تراث **فخر الدين الرازي** ولا سيَّما كتابيه: «**المحصل**» و«**المباحث المشرقية**».

ج ـ الحكمة العملية، دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية: السيد عمار أبو رغيف[1].

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة دراسات تأتي في سياق متابعة إشكاليات العقل العملي والنظرية التي شيَّدها المؤلِّف في أعمال سابقة. الدراسة الأهم بالنسبة لنا هي تلك الدراسة النقدية المهمَّة التي حملت عنوان: (**الحكمة العملية في ضوء اتجاهات نصير الدين الطوسي**) والتي ناقش فيها تحوّلات المنهج من خلال موضوع محدّد، وهو العقل العملي في أبحاث المحقق الطوسي. والنتيجة التي انتهى لها هي خلو تراث الطوسي **الكلامي** من أي تغيير في طبيعة تفسير قضايا العقل العملي عمّا ورد في التراث الإمامي السابق، وبالتالي فهي مختلفة عن التفسيرات الفلسفية ـ والتي اعتنقها الطوسي في مصنّفاته الفلسفية ـ التي تضع أحكام العقل العملي في زاوية المشهورات بالمعنى الأخص (أي التي يكون مجرد الشهرة سبباً للتصديق بها).

---

(١) دار الفقه للطباعة والنشر، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.

وسوف يتضح من خلال ثنايا هذه الدراسة أننا نختلف مع السيد أبو رغيف في نقطتين:

النقطة الأولى: في تفسير الأحكام الأخلاقية لدى المتكلّمين عموماً، والإمامية خصوصاً، والمنهج الذي شيّدت عليه تلك الأحكام وأقسامها وعلاقة هذه الأقسام بعضها ببعض، وأي تلك الأقسام هو المقصود بالضروري وتفسيرهم للضرورة هنا.

النقطة الثانية: وهي نتيجة تتفرّع على النقطة الأولى، فإننا نعتقد أن قضايا العقل العملي لدى المتكلّمين سيعاد بناؤها بنحو جديد يتوافق مع تقسيمات القضية اليقينية كما يفهمها المنطق الأرسطي وبنفس معنى الضرورة التي يتبناها هذا المنطق، وهو الشيء الذي لا يذهب إليه المنطقيون الأرسطيون أنفسهم في تفسير الأحكام الأخلاقية.

المؤسف أن المؤلّف بقي وفيّاً في تعاطيه مع موضع تحوّلات المنهج في إطار الموضوع الذي حرّر دراسته من أجله دون أن يتابع الموضوع العام خارج هذا الإطار.

جدير بالتنويه أن الدراسة انطلقت بدافع نقدي تعليقاً على كتاب الدكتور عبد الأمير الأعسم المشار إليها في النقطة (أ).

القسم الثاني: مصادر البحث من التراث الإمامي

يمكن أن نقسِّم مصادر التراث العقائدي الإمامي إلى صنفين:

أ - **المصادر الروائية:** وهي عبارة عن المجاميع التي تتضمن الأحاديث والروايات العقائدية التي ينقلها الإماميون عن النبي وأئمة أهل البيت.

ب- **المصادر الكلامية** : وهي عبارة عن الكتب التي دوَّنها علماء

ومتكلمو المذهب الإمامي في قضايا العقيدة وعلم الكلام.

سيكون محط اهتمامنا على مدار هذه الدراسة ـ وهذا ما سنوضح مبرّراته في الفصل الأول من دراستنا ـ هو هذا القسم الأخير من المصادر، وسنحاول ـ قدر المستطاع ـ أن تكون مراجعتنا في توثيق الفكر الإمامي تعتمد على أهم الكتب الرئيسية، ولأبرز أعلام علم الكلام الإمامي، نظير: مصنفات الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي والعلامة الكراجكي وأبي الصلاح الحلبي وقطب الدين المقرئ النيسابوري وقطب الدين الراوندي وسديد الدين الحمصي وغيرهم.

نعم، سنعود للمصادر الروائية ولكن لا لكي نتعامل معها كمصادر **«عقائدية»**، وإنما كمصادر **«تاريخية»** تعيننا في فهم توجُّهات متكلمي الإمامية المعاصرين لزمن النص، وطبيعة تفكيرهم وعلاقتهم مع أئمة أهل البيت وتقييم الأئمة لهم. وفي هذا السياق تأتي أهمية مراجعتنا ـ بالإضافة لهذه المصادر الروائية ـ للمصادر المعنية بتاريخ مصنفات الإمامية وتراجم رجالهم، نظير ما كتبه: النجاشي والطوسي وابن شهرآشوب ومنتجب الدين ابن بابويه الرازي وابن داود الحلي والعلامة ابن المطهَّر الحلي وغيرهم.

ثانياً ـ منهج البحث:

الشيء الذي يتَّفق عليه الكثيرون أنّ تاريخ علم الكلام يثبت أنه لم يكن في تكوينه عبارة عن ترفٍ فكري تمارسه نخبة متعالية انطوائية من المفكرين؛ إنّما هو على العكس، مثَّل الجانب العملي الأكثر واقعية في حياة المسلمين، وقد ألهبت مواضيعه الساخنة حماس الكثيرين للمشاركة في النقاش والإدلاء بآرائهم الخاصة.

إنّ هذه النقطة تعني لنا أنّ الفكرة الكلامية هي تعبير عن إشكالية

حياتية تعيشها الأوساط الإسلامية المثقّفة، وأنّ أيّ محاولة علمية ترمي لدراسة هذه الفكرة، عليها أن تعطيها استحقاقها اللائق كقلق فكري في حياة المسلمين آنذاك.

أعني أن تطرح الفكرة الكلامية كإشكالية، كما هو الحال في المنهج الذي يتعاطاه الفيلسوف، أي: التساؤل وطرح الحلول والتحقّق منها.

من هنا فإنّنا حين نعرض الفكرة نحاول أن نتناولها كمشكلة، وبالتالي نوضح السؤال الذي تتضمّنه. إنّ المنحى الذي ستتّخذه دراستنا هو منحى وصفيّ يكتفي بالاستعراض واستبيان الآراء دون الدخول في جهدٍ معياريّ نقدي ليس من اختصاص هذه الدراسة.

المحور الثالث

محتويات البحث، وبعض قضاياه الفنّية:

أولاً: محتويات البحث:

تتوزع هذه الدراسة على مقدمة وتمهيد عام وثلاثة فصول وخاتمة؛ وذلك بالنحو التالي:

- **المقدمة**: وهي ما نحن فيه فعلاً، وقد أشرنا في بدايتها إلى التقسيمات التي اعتمدناها في وضعها، وبالإمكان العودة إلى صفحاتها الأولى ... فلا نعيد.

- **التمهيد العام**: **الصناعة الكلامية وآليات المتكلمين**. سيعنى بتوضيح مفهوم الصناعة الكلامية من خلال أقدم النصوص التي وصلتنا، ورصد التحديدات العامة التي وُضِعت للمهام التي يقوم بها والآليات التي يفكِّر عبرها كما تعكسه كتابات نخبة من مفكري

الإسلام وهم الفارابي والشريف المرتضى والعلّامة الحلي.

الفصل الأوّل: علاقة الكلام بالفلسفة ومراحل علم الكلام الإمامي.

وسندرس فيه مجموعة أسئلة مهمّة منها:

- كيف دخلت الفلسفة للبيئة الإسلامية؟ وما هي أهم الدوافع التي حملت المسلمين على ذلك؟ ثم ما هو تاريخ علاقة المتكلمين الأوائل من المسلمين بالفلسفة وكيف استقبلوها أو استفادوا منها؟ أجوبة هذه الأسئلة تشكِّل **المبحث الأول** من هذا الفصل: **علاقة الكلام بالفلسفة.**

- ما هي مراحل علم الكلام الإمامي حتى القرن السابع الهجري؟ وما هي المدارس التي تشَّكل منها، وما هي المميزات التي تتسم بها كل مرحلة؟ ومن هم أعلامها وما هي كتبهم؟ جواب هذه الفئة من الأسئلة يتكفّله **المبحث الثاني**: **مراحل علم الكلام الإمامي حتى القرن السابع الهجري.**

الفصل الثاني: علم الكلام الإمامي من النص إلى القياس العقلي.
سنتناول في هذا الفصل، وبعد أن عرفنا في الفصل السابق مراحل علم الكلام الإمامي، المنهج الخاص بكل مرحلة من تلك المراحل. وسنقتصر في هذا الفصل على تناول مرحلتين من تلك المراحل (والمجموع هو ثلاث مراحل) والمنهج الذي تقومان عليه، من هنا فسيكون هذا الفصل موزَّعاً على مبحثين:

المبحث الأول: مرجعية النص في تشكيل العقيدة.

المبحث الثاني: مرجعية القياس العقلي في تشكيل العقيدة.

الفصل الثالث: علم الكلام الإمامي من القياس العقلي إلى القياس البرهاني. وهذا الفصل سيمثّل إيضاح منهج المرحلة الثالثة من مراحل علم الكلام، وسندرس فيه:

المبحث الأوّل: أسئلة التغيير نحو القياس البرهاني.

المبحث الثاني: مرجعية القياس البرهاني في تشكيل العقيدة.

الخاتمة: ستنشغل الخاتمة بأمرين هما:

أولاً: استخلاص أهم النتائج التي أفرزتها دراستنا هذه.

ثانياً: التطرُّق لبعض الآراء ذات الصلة بموضوع التحولات المنهجية في علم الكلام الإمامي مع تعليقنا عليها على ضوء النتائج التي انتهت إليها دراستنا.

ثانياً: القضايا الفنية

القضية الأهم التي أود الإشارة لها هنا تتعلَّق بطريقتنا في وضع الهوامش. بالتأكيد أن هناك أكثر من طريقة متبعة في هذا الصدد، للباحث الحرية في اختيار ما يشاء منها، إلا أننا اتبعنا، ما أمكننا ذلك، الأسلوب الأسهل ـ في نظرنا ـ للقارئ، وهي تتمثَّل بذكر بطاقة الكتاب كاملة في كل فصل مرة واحدة فقط، ثم عندما نشير إليه لاحقاً في نفس الفصل لا نأتي إلا على ذكر اسم الكتاب ومؤلفه، دون الإطالة بسرد تفاصيل هوية الكتاب. وإذا ما وردت الإشارة له مرة أخرى في الصفحة ذاتها بنحو متتابع، نكتفي بقول: «**المصدر السابق**» مع ذكر رقم الجزء والصفحة إن اختلفتا، حتى إذا انتقلنا إلى الفصل الذي يليه، عدتُ لذكر هوية الكتاب كاملة مرة أخرى وبنفس النحو المشار إليه أعلاه.

إن حقل دراسة التاريخ الفكري للإسلام، وبالرغم من جميع

الجهود الواسع التي تبذل، لا زال في بداياته، وهناك مجالات واسعة لم تحرث بعد، هذا مع وجود عثرات ليست بالقليلة في هذا الميدان، لعل أهمها ما يتعلَّق بطبيعة المناهج الموظَّفة في هذا الحقل وغيره من حقول ومجالات الدراسات الدينية، وما تعانيه من قصور وثغرات تحتم على الباحثين الجادين تحمل المسؤولية التاريخية الملقاة على عاتقهم من خلال القيام بمراجعات نقدية تتناول جميع المناهج المعرفية والمفاهيم السائدة التي تعيق سير البحث العلمي.

إن استيعاب هذه الأمور التي أشرنا إليها تواً، ومعرفة أن مناهجنا ودراساتنا لم تبلغ الرشد بعد، كما هو مؤشر على الدور الواجب علينا الاضطلاع به، فإنه سيسهِّل علينا تفهُّم السقطات التي يمكننا أن نبتلى بها، والتي نرجو ألَّا تكون كثيرة. فإن أتت هذه الدراسة على تلافي نواقص مثيلاتها، فهذا ما أتمناه، وإلا فيكفينا أنها محاولة أولية مخلصة حملنا عليها الإحساس بالواجب في خدمة ثقافتنا العربية المعاصرة...

وقبل أن أختم هذه المقدمة يبقى عليَّ أن أنوِّه بعدة أمور:

١ ـ إن كتابة هذه الدراسة استغرقت عاماً وبضعة أشهر (من شوَّال ١٤٢٨ هـ / تشرين الأول ٢٠٠٧ م ـ إلى ذي الحجة ١٤٢٩ هـ / كانون الأول ٢٠٠٨ م)، وهي في الأصل رسالة تقدم بها الباحث لنيل شهادة الماجستير في «**قسم الفلسفة وعلم الكلام**» في **(جامعة المصطفى العالمية)** في مدينة قم، وقد نوقشت في يوم الأحد ـ ١٠ / ربيع الأول / ١٤٣٠ هـ ـ الموافق ٦ / ٣ / ٢٠٠٩ م. وكانت اللجنة المناقشة مكوَّنة من السادة:

أ ـ الأستاذ الدكتور عبد الجبار الرفاعي أستاذاً مشرفاً

ب ـ الأستاذ الدكتور محمود العيداني أستاذاً مساعداً

جـ- الأستاذ الدكتور علي المعموري أستاذاً مناقشاً

وقد نالت درجة كاملة وبتقدير امتياز.

إن الجميع يعرف أن هناك فرقاً بين أسلوب تدوين الكتاب وأسلوب تدوين الرسائل والأطاريح؛ ولذا فإنني سعيت لإجراء بعض التغييرات الطفيفة لجعل رسالتي تتلاءم مع الأسلوب الأول .. هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنه بالرغم من جهد الباحث في تقديم بحث علمي يتناسب مع أهمية موضوع دراستنا ـ وهي مسألة يحكم بشأنها القارئ ـ إلا أنه لا يزال يشعر أن ما كتبه لا يعدو أن يكون بداية بحاجة للتعميق والتدقيق بنحو أكبر.

٢ ـ أنا ممتن لجهود وإرشادات وتوجيهات الأستاذ الدكتور عبد الجبار الرفاعي، فهذه الرسالة ما هي إلَّا ثمرة للرعاية والتعاون السخيين اللذين أولانيهما، ليس فقط إبَّان انشغالي بإعدادها، بل ومنذ ما يزيد على عشر ونَيِّفٍ من السنين، حين فتح لي قلبه وبيته ومكتبته ... وهو في كل ذلك روح علمية واجتماعية رائعة ومعطاءة يعرفها جميع أبناء الجيل الذي أنتمي إليه.

٣ ـ شكري وتقديري لجميع أصدقائي الذين بفضل نقاشاتهم كنت أتلمَّس سبيل الصواب، الذي أرجو أن لا أكون قد ابتعدت عنه كثيراً. أخص بالذكر منهم:

- أخي وصديقي الباحث الأستاذ «**جعفر الجزائري**» الذي طالما ناقشت معه تفاصيل الرسالة، وقد بذل الكثير من وقته لكي تظهر بصورة أكمل.
- أخي وصديقي الباحث الأستاذ «**محمد السوري**» الذي أعانني كثيراً في توفير المصادر والمراجع.

٤ ـ شكري وتقديري ومحبتي لزوجتي المتفانية الأستاذة «**إسراء فضل فيصل الإمارة**» التي تولَّت صف حروف هذه الرسالة، والتي لولا دعمها وصبرها ومساندتها، ولولا حثها وتشجيعها، لما أُنجز هذا العمل بهذا النحو.

شكراً لهؤلاء جميعاً، لهم ولغيرهم ممن لم أذكرهم.

علي المَدَن البصري

a_almadan@yahoo.com

تمهيد عام

صناعة علم الكلام وآليَّات المتكلمين

- ❖ أولاً: تعريف الصناعة الكلامية
- ❖ ثانياً: آليات المتكلّمين ومنهجهم

تمهيد عام

صناعة علم الكلام وآليَّات المتكلمين

أولاً: تعريف الصناعة الكلامية

في البدء عليّ أن أوضح لماذا تركت تسمية البحث العقائدي بـ «**علم الكلام**» ـ كما يفعل الجميع ـ واخترت اسم «**الصناعة الكلامية**». لماذا عدلتُ عن قول «**العلم**» في وصف البحث الكلامي واكتفيت في العنوان بـ «**الصناعة**»؟ هل ثمَّة مسوِّغ لذلك أم أنه مجرد اختلاف بالتسمية فقط؟

السبب الذي حملني على ذلك هو أن بحثنا يُعدُّ جزءاً من أبحاث «تاريخ الفكر ومناهجه»، وهو معني بالتطورات التاريخية التي لحقت دراسة العقيدة الإسلامية على صعيد المنهج لدى المذهب الإمامي، وهذا يجعلنا على حذر كبير في التعاطي مع الاصطلاحات التي نستخدمها داخل بحثنا، بحيث لا نقع في إشكالية **الإسقاط التاريخي**، فنسقط مرحلةً فكريةً لاحقةً على قراءتنا وفهمنا وتعبيرنا عن مرحلةٍ فكريةٍ سابقة. لقد اعتاد دارسو «الكلام» الإسلامي على نعت هذا الأخير بـ «**العلم**»، ثم الاستناد في تعريفه على الأعمال الكلامية المتأخرة، منذ زمن وعصر أبي حامد الغزالي وفخر الدين الرازي واللاحقين لهما ... مع تركيز كبير على التعاريف التي أوردها عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد **الإيجي**

الشيرازي (ت ٧٥٦ هـ) في كتابه «**المواقف في علم الكلام وتحقيق المقاصد وتبيين المرام**» **وشرحه** لعلي بن محمد بن علي، المعروف بـ: **الشريف الجرجاني** (ت ٨١٦ هـ) ، وسعد الدين مسعود بن عمر **التفتازاني** (ت ٧٩١ هـ) في كتابه «**المقاصد في علم الكلام**»، و«**شرحه**» للسعد نفسه.

هذا هو مسار القطاع الأوسع من المعنيين بعلم الكلام، وهو محل تحفُّظ لديَّ. والسبب أن تعريف البحث الكلامي كـ «**علم**» لم يظهر إلا بعد التحولات التي طالت المنهج والمفاهيم التي قام عليها «الكلام الإسلامي»، أي بعد العصر الذي حدث فيه التحوّل الكبير الذي مهَّد له ابن حزم الأندلسي الظاهري (ت ٤٥٦ هـ) وقاده أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) والمتكلمين اللاحقين له. أما قبل هذا الوقت، فإن الكلام الإسلامي هو «**صناعة**» أو «**فقه أكبر**» أو حتى مجرّد «**فن**»، لم يخضع بعد للنظرية الأرسطية في مفهومها للعلم وشروطه.

من هنا ـ والتزاماً منّا بالاستحقاقات التاريخية لكل مرحلة من مراحل الفكر العقائدي في حضارتنا الإسلامية ـ فإنني أتحفَّظ في تعريف الكلام كـ «**علم**»، وإنما أطرحه كـ «**صناعة**».

وهذا التعريف ـ تعريف الكلام كصناعة ـ هو ما ورد في أقدم الأعمال الفكرية التي وصلتنا كما سنعرف بعد قليل. بل ينبغي ـ بعد إيضاحنا لهذه الملاحظة ـ أن يعرف القارئ أن كل مرة ننعت الكلام الإسلامي السابق على التحول المنهجي الذي أشرنا إليه ـ لا سيَّما نعت الجزء الخاص من هذا التحول، والمتعلق بالمذهب الإمامي ومدرسة أهل البيت ﷺ الذي هو موضوع دراستنا ـ باسم «علم الكلام»، فإننا لا نعني بهذه التسمية حقيقة تاريخية تزامنية لبدايات الكلام الإسلامي، بل

مجرد مسامحة في التعبير، يشفع لنا في استخدامها وعينا بالمأزق التاريخي كما أشرنا إليه أعلاه.

لا يختلف مؤرِّخو علم الكلام على اعتبار قضيتي «**الإمامة**» و«**القدر**» من أول القضايا التي ناقشها المسلمون الأوائل، وأن هذا النقاش بدأ يتسع لا في الموضوعين السابقين عمودياً فقط، بل امتد إلى موضوعات جديدة انضمت إلى الحلقة النقاشية أفقياً، أي توسع القضايا الإشكالية التي يفرزها المجتمع الإسلامي، سواء كانت الإشكاليات **داخلية**، يخلقها النقاش والجدل الإسلامي لأبناء المجتمع المسلم ذاته، أم كانت بضغوط إشكاليات **خارجية** دفعت بها الأقليات المجتمعية غير الإسلامية التي شملها الفتح الإسلامي.

على أية حال .. لقد ولدت الصناعة الكلامية، حالها حال بقية العلوم والمعارف الإنسانية الأخرى، من إشكالية أو تساؤل يفرضه الواقع، ثم يتراكم وينمو ليكوِّن في النهاية علماً متكاملاً له تعريفه وموضوعه وغايته ومناهجه.

من جانب آخر فإننا نعرف أن الصناعة الكلامية مرَّت بفترات صعبة: **دينياً** على مستوى شرعيَّته (لدى النخبة ولدى الجماهير على حدٍّ سواء)، **وسياسياً** على مستوى مضايقات السلطات القائمة لمفكريه وتوجيههم بما يوافق رغبات الحاكم. بعبارة أخرى: إن المجتمع الإسلامي الناشئ لم يألف للمعرفة مصدراً آخر غير النص، ولذا كانت المحاولات الأولى التي شقَّها المتكلمون الأوائل لا تخلو من جرأة وتضحية بتحمّل نعوت قاسية وقدح في الدين والمروءة، بل واستمر هذا التقليد ليتخذ له شكلاً منظَّماً من خلال الفتاوى والمصنفات التي تناولته بالرد والتبديع والتكفير. وهذا يعني أن المعارضة ذات الشكل الديني لها صياغتان: مجتمعية عامة، ونخبوية لدى العلماء الرافضين للكلام.

وإذا أضفنا إلى ذلك الدور الذي تلعبه السلطة السياسية من خلال تدخُّلها فيما هو ثقافي وفكري، ونصرتها لتيار على حساب تيار آخر، واتجاه على حساب اتجاه آخر، وهذا ما يجعلها فريسة لكل حريص على مذهبه ومعتقده، يزيِّن لها اقتحامها الميدان الفكري والهيمنة عليه، والتصرُّف فيه بدعوة نصرة الحق والغيرة على الدين ... إذا عرفنا هذا العامل الآخر في تاريخ الكلام، فسوف يتسنَّى لنا معرفة حجم الضغوط الهائلة التي مرّ بها هذا العلم.

إن هذه الظروف الشائكة، بالإضافة إلى عوامل أخرى، التي تقف وراء ندرة المصادر الأولى التي صنِّفت في علم الكلام وتناولت إيضاح قضاياه وموضوعه والآليات التي يُستعين بها في الوصول إلى أهدافه ... هي التي تدعونا إلى استيعاب أن مسألة تعريف «**صناعة الكلام**» ليست بالمهمة السهلة كما يتصوَّر البعض.

وانطلاقاً مما أشرنا إليه توّاً من صعوبات، فإننا ـ في حقيقة الأمر ـ مرغمون على الاستناد إلى أقدم نص وصلنا في هذا الشأن بالرغم من الطابع التنافسي ـ إن لم أقُلْ: الاحترابي ـ بين صاحب هذا النص والصناعة التي ينتمي إليها من جهة، وبين صناعة الكلام ومفكِّريه من جهة أخرى.

لعل أقدم نص وصلنا يوضح المعنى الذي انتهى إليه علم الكلام في عصره (عصر صاحب النص)، ويبيِّن المهمة التي يضطلع بها هذا العلم، هو التعريف الذي أطلقه **أبو نصر الفارابي** (ت ٣٣٩).

يقول الفارابي في تعريف «**صناعة الكلام**»[(١)]:

---

(١) هذه التسمية من نحت الفارابي نفسه، وهي ذات دلالة بالغة الأهمية إذا ما عرفنا أن الكلام الإسلامي لم يخضع لنظرية المعرفة الأرسطية حتى ذلك الوقت، مما =

«**ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل**»[1].

إن هذا التعريف بالرغم من قدمه وصدوره عن أحد أعمق مفكري الإسلام، إلّا أنه لا يوضح لنا الكثير عن علم الكلام، فهو باستثناء الصفة «الدفاعية» التي يخلعها على علم الكلام، الدفاع عن السنة الإسلامية في الأقوال والأفعال، فهو لا يوضح لنا ما هو المنهج ـ وهذا هو الموضوع الأهم في نظرنا ـ الذي يسلكه المتكلم في تحقيق ذلك.

إن التعريف الفارابي هنا هو تعريف بحسب «الموضوع» و«الغرض». فمن خلال تعريف الفارابي نفهم أن موضوع هذه الصناعة هو «**الآراء والأفعال**» التي جاء بها الإسلام، وأن غرض المتكلم هو «**نصرة**» هذه الآراء والأفعال والدفاع عنها أمام نقد الخصوم[2]، وذلك

= يجعله في نظر الفارابي الفيلسوف، والداعية الأكبر لتلك النظرية آنذاك، مجرَّد «صناعة» وليست «علماً». وبالرغم من جهود الفارابي في هذا الاتجاه، اتجاه تأسيس صناعة الكلام حسب الشروط المنهجية التي تضعها النظرية الأرسطية لمفهوم العلم وآلياته، وتكريسه كتاباً كبيراً لتحقيق هذا الغرض، يجعل من منهج هذه الصناعة ـ كما يقول الفارابي وهو في صدد بيان غاية تأليفه للكتاب المذكور ـ «**لا يُعانَد**» و«**لا يُطعَن فيه**» كما سنعرف في القسم الثاني من هذا المبحث، إلّا أن جهوده تلك لم تأت ثمارها إلّا على يد ـ وهذه واحدة من مفارقة تاريخ الفكر والثقافة الإسلاميَّين ـ أشد نقَّاده ورافضيه، أعني به أبا حامد الغزالي في نهاية القرن الخامس الهجري، ثم فخر الدين الرازي على صعيد الكلام الأشعري، وعلى يد جملة من أعلام المذهب الإمامي، منهم: نصير الدين الطوسي وجمال الدين ابن المطهَّر الحلي وابن ميثم البحراني.

(١) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، (مهمل من التاريخ)، ص ٤١.

(٢) من الواضح أن طبيعة هؤلاء الخصوم ـ وكما يبدو من التعريف ـ غير متقيدين بما يصّرح به واضع الملة والعقيدة، وهو حال من لا يؤمن بالإسلام كديانة حقَّة متصلة بالسماء. إذن، فالخصم هنا ليس «**مُسلِماً**» . ومن هنا نفهم أن مهمة صناعة =

من خلال ـ وهذا هو الشق الثاني لطبيعة هذه النصرة ـ «**تزييف**» ما عداها من مذاهب وأفكار.

وكان الأهم بالنسبة لنا لو كان التعريف بحسب المنهج المتبع. ولكن الفارابي يضيف للتعريف نقطتين هامتين:

النقطة الأولى: تمييز صناعة الكلام عن صناعة الفقه. فبينما يتّسم عمل الثاني (الفقيه) بأخذ الآراء والأفعال من واضع المِلَّة (= الله) بالتسليم، جاعلاً منها أصولاً يستنبط منها الأشياء اللازمة لها، فإن الأول (المتكلم) يأخذ على عاتقه نصرة تلك الأصول المسلَّمة عند الفقيه والدفاع عنها وتزييف ما سواها[1].

النقطة الثانية: الوجوه والآراء التي ينصر بها المتكلم ملَّته. وهذه

= الكلام في عصر الفارابي لم تعد تلك المهمة التي انطلق منها الجيل الأول من متكلمي الإسلام، هذا الجيل الذي كان معنياً بالانشقاق الإسلامي/ الإسلامي بشأن قضايا «إسلامية»، كما في المباحث والموضوعات التي اختلف المسلمون الأوائل فيها كالإمامة والقدر ومعنى الإيمان وخلق القران. فهذه موضوعات «داخلية «أفرزها نفس المجتمع الإسلامي الذي يتقيد جميع أبنائه بآراء وأفعال «**واضع الملّة**».

أما المرحلة اللاحقة من تاريخ المجتمع الإسلامي، أعني بعد الفتوحات الإسلامية واختلاط المجتمع الإسلامي بأقليات جديدة تنتمي إلى ديانات وثقافات مغايرة للعقيدة الإسلامية، فإن مهمة صناعة الكلام طرأ عليها تغيير في وظيفتها وفي طبيعة الخصم الجديد، وهذا الأخير هو ما يشير إليه التعريفُ الفارابيُ.

وهذه ملاحظة تقودنا إليها قراءتنا التاريخية لطبيعة الصناعة الكلامية في الفترة اللاحقة للقرن الأول الهجري على ما سنشرحه في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

ومن خلال تلك الأبحاث سيتبين لنا أيضاً لماذا عدّل التعريف بهوية المعتزلة من «**أهل العدل**» في المرحلة الأولى من تاريخ علم الكلام، حينما كان الخصم ذا صفة إسلامية، لتُستَبدَل هويتهم بـ «**أهل التوحيد**» حينما ضمت الساحة خصوماً جدد ينتمون إلى ديانات وثقافات أخرى غير إسلامية، فكان التعريف بالهوية يختلف حسب طبيعة الخصم المواجه.

(١) الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، مصدر السابق، ص ٤١.

النقطة أهم من سابقتها؛ لأنها توضح تلك الأساليب المعتمدة لدى المتكلمين في نصرة الإسلام عقيدة وشريعة، وتزييف ما عداه .**فما هي تلك «الوجوه» التي تُستخدم لأداء هذه الوظيفة لدى المتكلم حسب نظر الفارابي؟**

إنها أربعة وجوه:

١ ـ تصحيح كل ما جاءت به الملة، فيكون اللازم بطلان جميع ما عداها. وطريق المتكلم إلى ذلك هو إثبات نسبة الملة إلى الوحي، فإذا تحقَّق له ذلك، فإنه يتخذه أصلاً في طرح كل ما تأتي به عقول البشر مما يعارض هذه الملة. فطالما أن الملة مرتبطة بالسماء، فإنها تنطوي على أسرار لا يدركها العقل البشري، بل لو أدركها لزالت فائدة الوحي. أما كيف يتحقق المتكلم من نسبة الملة إلى الوحي من عند الله، فذلك بطريقين: المعجزات التي تظهر على يد النبي، وشهادات الملل السابقة بصدق وحقَّانية هذا النبي.

٢ ـ هذا الوجه يعتمد على مرحلتين:

الأولى: جمع الألفاظ التي عبّر بها واضع الملة عمّا تنطوي عليه ملته من أفكار ومعتقدات.

والثانية: تتبُّع وجمع الأقوال والأحداث والمفاهيم المشهورة والحسية والمعقولة.

بعد هاتين المرحلتين يأتي دور المتكلم بالجمع بين المرحلتين، ولكن من خلال اتخاذه المرحلة الأولى أصلاً يعتمد عليه. فإن وجد ما جمعه في المرحلة الثانية من قضايا مشهورة أو قضايا حسية أو عقلية، تدعم وتنصر ما صرّح به واضع الملة، أخذها بلا تردد. وأما إذا وجدها تناقض شيئاً مما في الملة، لجأ إلى تأويل هذا الشيء المناقض إن

أمكن، وإلّا طرحه. فإن تضادت المشهورات والمحسوسات فيما بينها، اختار ما يدعم قوله وطرح وزيّف الطرف الآخر. وإذا لم يمكن الجمع بحال من الأحوال مع ما جاء به واضع الملة، طُرحت تلك المشهورات والمحسوسات والمعقولات وتمسَّك بالملة فحسب[1].

٣ ـ هذه الطريقة تختلف عن سابقتيها بأنها هجومية، تميل إلى توظيف تلك الأقوال والتناقضات التي يحتويها مذهب الخصم لردعه وإبعاده عن الدخول في المس بالملة. وبعبارة أخرى: إنهم يلتقطون الأشياء الشنيعة التي في مذهب الخصم ليدفعوه عن ملّتهم[2].

٤ ـ هذا الصنف من المتكلمين يعتمد أسلوبين:

إما أن يعترف بأن الأشياء التي يأتي بها في المناظرة لا تكفي لإثبات صحة معتقداته بنحو تام عند الخصم، وبالتالي فإن سكوت الخصم ليس ناتجاً عن اعتقاده بصحة ما جاء به المتكلم المنتصر للملة، بل لعجزه عن مقاومة هذا المتكلم. عندئذٍ يلجأ هذا المتكلم إلى ما يُلجئ الخصم إلى السكوت، سواء **خجلاً أو خوفاً** ...

وإما أن يتسم المتكلم باعتقاد صحة ملّته بنحو نهائي وكامل لا يرقى إليه الشك، وعندئذٍ فإنه يلجأ إلى كل ما يدفع الخصم عنه **بأي شيء اتفق** .. سواء استعمل هذا الصنف من المتكلمين الكذب أو المغالطة أو المكابرة أو البهت، أو أي وسيلة أخرى تحقّق له نصرة عقيدته، فهذا هو المهم في نظره فقط[3].

هذه هي الوجوه التي يستخدمها المتكلمون حسب الفارابي ـ تبعاً لأصنافهم ـ في نصرة مذهبهم وملتهم.

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٢ ـ ٤٣.

قد يبدو كلام الفارابي في نظر البعض نوعاً من أنواع التحامل على المتكلمين وصنعتهم، تلك الصنعة المنافسة تاريخاً ومعرفياً لصناعة الفارابي (= الفلسفة)، هذه الأخيرة الموسومة بالدخيلة والوافدة، وغير الأصيلة في نظر المتكلمين.

قد يكون الأمر فعلاً بهذا النحو، لا سيما مع ما نعرفه عن شريحة واسعة من المتكلمين ممن تهمهم حرية الإنسان وانفتاح العقل ونيل الحقيقة، على الأقل هكذا تبدو لنا صورتهم، التي تتناقض مع الصورة التي رسمها الفارابي لهم من ميلهم للمشاغبة والتزمت والتعصُّب للآراء.

لكن المهم في نظرنا أن نركّز على الصورة التي تبدو عليها صناعة الكلام والضالعون بها في أحد أهم نصوص مؤرِّخي العلوم في الحضارة الإسلامية، هكذا في القرن الثالث والرابع الهجري. وليس هناك ما يدعونا إلى الاستغراب من كلمات الفارابي، التي يبدو أن في تعدد أصناف المتكلمين واختلاف أساليبهم وطرقهم ما يسمح للبعض منهم أن تنطبق عليه نعوت الفارابي.

لكن يبقى السؤال الأهم هو عما طرحه الفارابي من **وجوه نصرة المتكلمين لملتهم**، هل هو بحد ذاته «**منهجهم**» في الاستدلال على مقولاتهم وأفكارهم؟

من الواضح أن هذا الذي ذكره الفارابي لا يعد «منهجاً» في الاستدلال من الممكن أن تؤسَّس عليه صناعة فكرية، وتقام عليه مقولات ومفاهيم، بل وحتى أنْ تُنصر به عقيدة وشريعة بسعة وعمق العقيدة والشريعة الإسلاميتين. فهل هذا هو نهاية ما أدلى به الفارابي بشأن منهج المتكلمين في استدلالاتهم، أو أن له كلاماً آخر وراء تعريف «صناعة الكلام» و«وجوه نصرة الملة» التي اعتمدها المتكلمون؟

سنجيب على هذا السؤال في الفقرة القادمة.

ثانياً: آليات المتكلّمين ومنهجهم

ما هي الآليات والمناهج التي يستخدمها المتكلمون في أبحاثهم؟ كيف يصلون إلى النتائج وبأيٍّ نحوٍ يفكّرون؟

عقد الفارابي ـ كما سمعنا قبل قليل ـ نوعاً من المقارنة بين عمل الفقيه والمتكلم، وقال إن الفقيه يأخذ أقوال وأفعال واضع الملة «**أصلاً**» يستنبط منه، في حين يأخذ المتكلم على عاتقه نصرة الأصول «المسلّمة» لدى الفقيه. إن تلك الأصول التي اعتمدها الفقيه ودراستها شقت طريقها لتتحول في النهاية إلى علم قائم بنفسه، له علماؤه ومفكّروه، ومصنفاته الكثيرة المطوّلة: إنها كتب «علم أصول الفقه». لكن الأمر مختلف بالنسبة للمتكلم الذي لم يوضح «أصوله» ومنهجه بشكل منفرد، وعلى النحو الذي فعله زميله الفقيه. هل يعني ذلك أن المتكلم يمارس صناعته بنحو عشوائي وبدون ضوابط، وأنه لا مجال لنا للعثور على آلياته المعرفية ومناهجه في الوصول إلى النتائج؟

من المؤكد أن أحداً لا يجرؤ على التفوّه بمثل هذا الكلام، لا سيَّما في شقه الأول.

إن التقارب بين المجالين الفقهي والكلامي ليس مقتصراً على مجرد نصرة الثاني وذوده عن الأول، بل إن للموضوع أبعاداً أخرى في غاية الأهمية بالنسبة لسؤالنا عن «مناهج» المتكلمين. فإننا نستطيع القول إن تلك الآليات التي استخدمها الفقيه هي ليست أدوات «**خاصة**» به، ليست حكراً عليه، بل هي جزء من **المناهج العامة المتاحة لعلماء ذلك العصر: بها يفكّرون، ومن خلالها يصلون إلى النتائج.**

إن نظرية «العلم ومفاهيمه وآلياته» لدى المتكلمين، هي عينها لدى

الفقيه، وبعبارة أصح: لدى «علم أصول فقه» الفقهاء، بل يمكننا القول إن جُلَّ تلك المناهج والمفاهيم التي ما فتئت تنسب إلى الفقيه، ما هي في الحقيقة إلا مناهج المتكلم ومفاهيمه. إن هذه الفكرة بالرغم من أهميتها بالنسبة لبحثنا، بل ولمجمل دارسي علمي الكلام وأصول الفقه، فإن إثباتها ليس بالصعب لمَن يجري مقارنة في المجالات التي أشرت إليها قبل قليل: «العلم ومفاهيمه وآلياته»[1].

ولكن ومن أجل ألَّا ندخل في سرد مطوَّل لآليات ومناهج الأصوليين، مع أننا سنعود إليهم كثيراً في الفصل الثاني، المخصص لدراسة المنهج العقائدي لدى المذهب الإمامي. من أجل أن لا نستغرق في بحث خارج عن موضوعنا، سوف أقوم في الصفحات القادمة بثلاثة أمور:

أولاً: سرد تلك المناهج التي يوظِّفها المتكلمون حسب رؤية

(١) إن المفاهيم التالية، والتي يقام عليها صرح كل من العلمين (أصول الفقه والكلام)، ذات معنى واحد في الحقلين: العقل، العلم، اليقين، الضروري، الكسبي، اللطف... . وكذا في محال الآليات، نظير: القياس (باستثناء المنع الإمامي عن بعض أقسامه في الفقه)، والاستقراء، والسبر والتقسيم، الدوران.. .
عليّ أن أذكّر أن حديثنا هنا محدد زمنياً بالقرون الأولى لنشأة علم الكلام الإسلامي وحتى القرن السادس. أما بعد هذا الوقت، فإن التطور الذي لحق مجمل نظرية العلم ومفاهيمه وآلياته، من الانتقال إلى نظرية العلم الأرسطوطاليسية ومفاهيمها وآلياتها، قد ترك تأثيره على الحقل الآخر الزميل الدائم لعلم الكلام، أعني (علم أصول الفقه)، لتشق التركة الأرسطية طريقها إليه هو الآخر (سنياً من خلال أبي حامد الغزالي في كتابه **المستصفى في علم أصول الفقه** وغيره من كتبه الأصولية، وشيعياً إمامياً من خلال أعمال العلامة ابن المطهّر الحلي في جميع كتبه الأصولية لتبلغ الذروة في كتابه الأصولي الكبير **نهاية الوصول إلى علم الأصول**). وهذه النقاط تشكل صلب دراستنا فنكتفي بهذه الإشارة دون أن نستبق التفاصيل التي سنأتي عليها في محلها إن شاء الله.

العلَّامة الحلي. وذلك من أجل أن يتوفَّر القارئ على تصور مكثَّف وسريع لتلك المناهج .. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: حيث إننا معنيون أساساً بالنقد الجذري لهذه المناهج ـ وهو ما نعتقده يشكِّل صلب التحوُّل الذي طرأ على علم الكلام الإمامي في القرن السابع الهجري ـ هذا النقد الذي خلَّفه لنا العصر الفكري الذي عاش فيه العلَّامة الحلي، والذي مارس العلَّامة فيه دوراً كبيراً وحيوياً .. حيث إننا نعتقد ذلك، فإن من الطبيعي أن نهتم بوجهة نظر العلَّامة في عرضه لمناهج المتكلمين السابقين عليه.

ثانياً: أتبعُ ذلك بإيضاحات مهمة بشأن «منهج» المتكلمين في تحصيل العقيدة كما أشار إليه صاحب التعريف الأقدم لصناعة الكلام (= الفارابي)، وتطوير تلك المقاربة الفارابية بين الفقيه والمتكلم ـ كما وعدنا القارئ في نهاية الفقرة السابقة ـ والتي تبدو، تاريخياً ومعرفياً، أنها أعمق من كونها مجرد مقارنة عابرة.

ما نستفيده من هذه النقطة هو إثبات عراقة وقِدم هذه المناهج في تراث «صناعة الكلام» عند منظِّري العقيدة في الحضارة الإسلامية.

ثالثاً: نتحدَّث عن تلك المناهج في نص أكبر متكلمي الإمامية عبر العصور، وهو الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦ ت)، عارضين لرأيه في تلك المناهج والإيضاحات التي قدَّمها في هذا الشأن، والتي سوف تمثِّل موقفاً عاماً لكل من تأخَّر عنه من متكلمي الإمامية.

وبهذه النقطة، مع النقطة الأولى، سيكون بوسعنا أن نعرف أن تلك «المناهج» التي انتقدها مفكرو القرن السابع من الإمامية ـ والعلَّامة الحلي واحد منهم ـ وأثبتوا بطلانها وفسادها في تحصيل العقيدة، هي بعينها مناهج سلفهم من متكلمي المذهب الإمامي.

أما بخصوص «**تفاصيل**» الكشف عن أن هذا المنهج الذي نشير إليه هنا بأنه «**منهج المتكلمين**»، وأنه هو بعينه «**منهج متكلمي الإمامية**»، وتحقيق وتوثيق ذلك من نفس مصنَّفات متكلميهم، فهو مهمة ضرورية سوف نكرِّس لها الفصل الثاني من هذه الدراسة.

أ ـ منهج المتكلمين حسب العلَّامة الحلي

تحدث العلَّامة في المقصد الثالث من خاتمة المنهج الثاني في كتابه «**مناهج اليقين في أصول الدين**» عن أدلة ومناهج المتكلمين، وهي كالتالي[(١)]:

١ ـ الاستقراء.

٢ ـ التمثيل.

٣ ـ الدوران.

٤ ـ السبر والتقسيم:

---

(١) راجع: ابن المطهَّر الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم ـ ١٤١٦ هـ، ص ١١٥.

كما لا يفوتنا التنويه إلى الملاحظة التي بدأنا بها هذا المبحث، وتحت عنوان «صناعة الكلام»، من الحذر من الإسقاط التاريخي لاصطلاحات ومفاهيم مرحلة تاريخية لاحقة على مرحلة تاريخية سابقة. فتلك الملاحظة تأتي هنا بشأن تسمية تلك الآليات والمناهج التي توظفها في صناعة الكلام قبل المرحلة الأخيرة التي يمثّلها العلامة الحلي، فمثلاً «الاستقراء والتمثيل» هي اصطلاحات أرسطية، أما نفس تعابير أهل الكلام في نعت آلياتهم، فهم يسمونها «السبر والتقسيم» و«الاستدلال بالشاهد على الغائب».

أما غايتنا في هذه الفقرة، فهي مجرد سرد الآليات كما عرضها العلامة الحلي، مع تحفظنا على التسميات التي يطلقها العلامة الحلي في حديثه عن مناهج المتكلمين.

٥ ـ **عدم الدليل دليل على بطلان المدلول.** وبعبارة أخرى: الاستدلال بعدم الدليل على عدم الشيء.

٦ ـ **الاستدلال بعدم الأولوية.**

هذه هي مجموعة الآليات الذي ذكر العلامة أن المتكلمين يعتمدونها في أبحاثهم.

وينبغي الإشارة هنا إلى نقطتين هامتين:

النقطة الأولى: إن أهم وأوسع أداة استخدمها المتكلمون في بحوثهم ـ وكما سنعرف بعد قليل ـ هي الآلية الثانية: «**الاستدلال بالغائب على الشاهد**»، أو «التمثيل» كما هو الاصطلاح المنطقي الأرسطي. هي وجميع الآليات التي ترافقها، وبنحو أخص آليتي الدوران والسبر والتقسيم. بل إن هذه الآليات تشكل جزءاً من منظومة متكاملة من المفاهيم في صناعة علم الكلام، وجُلّ المعرفة الإسلامية قائم على الاستدلال بها ومؤسَّس عليها، واستمر ذلك حتى حصول التحول الكبير الذي ضرب مفاصلها إثر دخول نظرية العلم الأرسطي من قبل أبي حامد الغزالي.

النقطة الثانية: إن العلاقة بين هذه الآليات التي يوظِّفها المتكلمون ليست متساوية، فليست جميعها في عرض واحد، بل قد يكون هناك تداخل بينها، أو أن تقوم بعض الآليات بأداء مهمة حيوية داخل آلية أوسع منها. مثال الأول: العلاقة بين النقطة السادسة (الاستدلال بعدم الأولوية) والنقطة الثانية (التمثيل)، فإن عدم الأولوية هو أحد أشكال قياس الغائب على الشاهد. ومثال الثاني: جميع الآليات السابقة في علاقتها بقياس الغائب على الشاهد، فإن هذه الآليات تقوم بأداء مهام يحتاجها القياس المذكور حتى يكتمل الاستدلال به. بعبارة أخرى: إن

هذه الآليات هي أدوات إجرائية يستعين بها القياس المذكور للوصول إلى مطلوبه. فالاستقراء يتكفَّل في الغالب ـ ونحن هنا نستخدم تعبيراً من مجال المنطق الأرسطي ـ بتحقيق صغريات قياس الغائب على الشاهد. ومثاله استدلال المتكلمين على صفة العالم لله، متخذاً الصورة التالية: نحن نرى في الشاهد أن مَن يفعل الأفعال المتقنة يكون عالماً، والغائب فَعَل أفعالاً متقنة (وهذا ما يتم إثباته بالاستقراء)؛ إذن فالله عالم. وكذا العلاقة بين آلية الدوران وقياس الغائب على الشاهد. بل إن آليَّتي الدوران والسبر والتقسيم تمثّلان الأساس الذي يقوم عليه القياس المذكور، ما دام هذا الأخير يكتسب شرعيته من خلال الجامع المشترك بين «الشاهد» و«الغائب»، وأهم طريق لإثبات هذا (الجامع/ العلة) هو هاتان الآليَّتان.

ب ـ منهج المتكلمين حسب الفارابي:

عرفنا حتى الآن الآليات التي يوظفها المتكلمون في أبحاثهم العقائدية بناء على ما ذكره العلامة الحلي. ويبقى علينا في هذه النقطة إثبات أن هذه المناهج تمتد إلى وقت بعيد جداً في القِدم تصل إلى بدايات ممارسة المتكلمين لصنعتهم.

هنا بالتحديد نعود إلى صاحب نصِّنا الأقدم الذي ابتدأنا به الحديث في هذا المبحث، أعني به: الفارابي. لقد كان السؤال الذي ختمنا به الفقرة الأولى من هذه المبحث ـ وبعد تنويهنا إلى أن تعريف الفارابي كما جاء في «**إحصاء العلوم**» لم يتضمن الإشارة إلى «منهج» المتكلمين في صناعتهم ـ هو: هل الوجوه التي ينصر المتكلمون بها آراءهم هي مجرد تلك الطرق الأربع التي ذكرها الفارابي، أو أن للفارابي كلاماً آخر بشأن «منهج» المتكلمين؟

لقد حان الوقت لنجيب على هذا السؤال.

الواقع أن كلام الفارابي المتقدِّم ليس هو نهاية المطاف بشأن المنهج الكلامي، وأن لدينا نصاً آخر أهم مما نقلناه حتى الآن عن الفارابي، يسلِّط الضوء فيه على «**منهج**» المتكلمين، وليس مجرد «**التعريف**» بصناعتهم.

لقد ترك لنا الفارابي عملاً في منتهى الأهمية على صعيد المناهج في الفكر الإسلامي، وهو عمل لم يستأثر بدراسة وتحليل الباحثين في شؤون تاريخ الفكر الإسلامي وتطور مناهجه، بل إن نص الفارابي يمثِّل في الحقيقة أول دراسة منهجية منطقية تصدر من أحد أكبر فلاسفة الإسلام، تتطرَّق إلى المنهج السائد في الفكر الإسلامي ـ وسوف نعرف قريباً ما هو هذا المنهج بنظر الفارابي ـ لا سيّما على صعيديه التشريعي والعقائدي، ثم تُخضعه لمراجعة نقدية ينتصر فيها للنظرية المنطقية الأرسطية ومفاهيمها، وهذه نقطة أحسب أنها من الأمور التي انفردت دراستنا هذه بالكشف عنها.

لقد كتب الفارابي في مجال المنطق الأرسطي، وفي مجال نظرية العلم الأرسطي، عدة مصنفات، وصلنا منها الشيء الكثير. وهذه الكتب تعد أعمق الأعمال التي روّجت للمنظومة الفكرية الأرسطية في تاريخ الفكر الإسلامي وتركت تأثيرها على الصعيد المنهجي في المراحل اللاحقة.

صنّف الفارابي رسالة مهمة حملت عدة أسماء، هي: القياس الصغير، أو المختصر الصغير في كيفية القياس، أو **المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين**[1].

---

(١) أعمال الفارابي حظيت باهتمام جملة واسعة من المحققين، أهم تلك التحقيقات وأعلاها جودة ما قام به البروفسور القدير محسن مهدي والدكتور جعفر آل ياسين. =

لنستمع إلى الفارابي يوضح غرضه من تأليف هذه الرسالة.

يقول الفارابي:

(**هذا الكتاب عُمل وقُصد فيه أن يشعر الناس كيف يردّون القياس الذي يستعملونه في الجدل** (= صناعة الكلام) **وفي الفقه إلى القياسات المنطقية، وكيف يصحّحون**

قياساً من مقايسهم وحججهم ودلائلهم؛ حتى يصير صحيحة (كذا في الأصل) **في صناعة المنطق، لا يمكن أن يعاند، ولا يطعن عليها من جهة صورتها وتأليفها؛ وذلك جعل أمثلة** (كذا في الأصل ويبدو أن الصحيح: ولذلك جعلتُ أمثلته، أي الكتاب) **كلها أو أكثر جدلية فقهية)**[1].

إن هذا النص ينطوي على عدة أمور هامة تستحق أن نقف عندها، أكتفي بالإشارة إلى عدة نقاط منها:

النقطة الأولى: يشير النص بنحو واضح إلى أن القياس المستخدم في الفقه هو نفسه القياس الذي يستعمله المتكلمون (= أهل الجدل) في تأسيس مقولاتهم.

النقطة الثانية: أن هدف الفارابي من تأليف الكتاب هو «تصحيح»

= ولقد جمع الدكتور محمد تقي دانش بزو أعمال الفارابي المنطقية وأصدرها في ثلاثة مجلدات. وأنا أعتمد في تحقيق الرسالة المشار إليها أعلاه نشرة الدكتور بزو. علماً أنها المرة الأولى التي تنشر فيها هذه الرسالة. انظر: الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، **المنطقيات للفارابي**، تحقيق: محمد تقي دانش بزو، إشراف: محمود المرعشي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط ١، ١٤٠٨ هـ، ج١، ص ١٥٢.

(١) المصدر السابق، ص١٥٣.

هذه الأقيسة لكي ترتقي إلى صناعة المنطق، تلك الآلية الوحيدة التي بوسعها نيل الحق والتي لا يمكن أن تعاند أو يطعن فيها.

النقطة الثالثة: إن الأمثلة التي يوردها الفارابي لاحقاً، والتي يصرح هنا بكونها جدلية وفقهية، تحتوي على أهمية كبيرة، ليست لمجرد الإيضاح كما هو المتوقع من وضع الأمثلة في العلوم، وإنما أهمية تلك الأمثلة أنها تمثل أهم المواضيع والإشكاليات التي يناقشها الفقيه والمتكلم. فهو لا ينفك عن الحديث عن: الفاعل والقديم والمحدث والحركة والزمان والجسم .. واضعاً هذه الأمثلة في قضايا اعتاد المتكلمون على طرحها في مناقشاتهم.

لا نريد هنا إيضاح نفس عمل الفارابي التصحيحي والنقدي هذا، فهذا ليس هو الهدف الذي عقدنا له هذه الفقرة، إنما المهم أن نعرف أن الفارابي يؤكد بنحو واضح على أن منهج وآلية متكلمي الإسلام هي «القياس»[1]، علماً أن الفارابي هنا يستخدم اصطلاح المتكلمين أنفسهم في وصف منهجهم: قياس الغائب على الشاهد. وإلّا فإن هذا النوع من الاستدلال هو عبارة عن التمثيل في المنطق الأرسطي.

يتحدث الفارابي بتفصيل عن القياس (= التمثيل) قائلاً: **(وهو الذي يسميه أهل زماننا من الفقهاء والمتكلمين: الاستدلال بالشاهد على الغائب)**[2] بعد ذلك يكرّس الفارابي الباب التاسع لمنهج المتكلمين، وقد أسمى هذا الباب (الباب التاسع: في الاستدلال بالشاهد على

---

(١) يذكر الفارابي الاستقراء أيضاً كآلية يعتمدها المتكلمون ولكنه يرجعها إلى القياس. انظر: المصدر السابق: ص ١٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٧٥.

الغائب)، ثم الباب العاشر لمنهج الفقهاء تحت عنوان (الباب العاشر في المقاييس الفقهية).

في الباب التاسع يوضح الفارابي معنى: الغائب والشاهد، ثم يذكر الطرق الذي يستخدمها المتكلمون في تصحيح انتقال الحكم من الشاهد إلى الغائب، أي الجامع المشترك الذي صحَّح عملية تعدية الحكم من الشاهد إلى الغائب، وبعبارة الفارابي: **(الأمر الذي في جميعه يصح الحكم يسميه أهل زماننا بالعلة، وهو الحد الأوسط)**[1].

والخطوة التي يأتي عليها الفارابي بعد ذلك هو عمله التصحيحي «النقدي» لهذا النوع من الاستدلال، وبيان ما ينطوي عليه من أخطاء منطقية، وينهي حديثه بتسجيل عدة اقتراحات يمكنها أن تذلل تلك الإشكاليات التي ينطوي عليها هذا النمط من المناهج.

يلاحظ القارئ أنني تجنَّبت حتى الآن تقديم الإيضاحات والتعاريف التي أدلى بها الفارابي بشأن ما يراه منهجاً للمتكلمين، وهو: (قياس الغائب على الشاهد) ؛ والسبب يعود إلى أنني أرغب أن نسمع تلك التوضيحات من فم متكلم يتكفل هو نفسه بإيضاح منهجه في الاستدلالات العقائدية، وحيث إننا نهتم بالدرجة الأساس بمنهج متكلمين «الإمامية»، فإننا سوف نعقد الفقرة القادمة لأحد أكبر متكلميهم ومعلميهم، وهو الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦ ت)، لنستمع إليه وهو يتحدَّث عن منهجه كـ«متكلم»، والتفاصيل التي يحملها هذا المنهج الذي يوظِّفه في أبحاثه الكلامية.

ج ـ منهج المتكلمين حسب الشريف المرتضى

أعربت في الفقرة السابقة عن رغبتي في الاستماع إلى شخصية

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٧.

كلامية تتولى إيضاح المنهج الذي تستخدمه في بحثها العقائدي، هذا على الأقل ما يفرضه البحث العلمي من موضوعية في توثيق نسبة الأفكار إلى الآخرين، وقد اخترت لهذه المهمة من بين متكلمي الإمامية الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (٣٣٩ ت)، وذلك لعاملين:

العامل الأول: كان السيد المرتضى أفضل أنموذج في هذا المجال، مجال تمثيل متكلمي الإمامية؛ نظراً لتأثيره الساحق على كل من جاء بعد من متكلمي الإمامية، حتى وصفه العلامة بكلمات بالغة الثناء، منها قوله: (وبكتبه استفادت الإمامية منذ زمنه ﷺ إلى زماننا هذا، وهو سنة ثلاث وتسعين وستمئة، وهو ركنهم ومعلمهم)[1].

العامل الثاني: وضوح كلمات السيد المرتضى في بيان المنهج الذي يتبعه في بحثه العقائدي، مما لا نجده ـ بهذا المستوى من الوضوح ـ عند مَن تأخَّر عليه حتى القرن السابع الهجري. بل إن هذا التصور الذي يقدمه الشريف المرتضى هنا سيمثِّل لاحقاً نمط الاستدلال لدى متكلمي الإمامية قاطبة.

أنوِّه هنا أن هذه الفقرة ليست تهدف إلى متابعة مفصلة لتفاصيل المنهج لدى السيد المرتضى ـ فضلاً أن تدّعي استيعاب مواقف غيره من متكلمي الإمامية ـ بل إن ما يهمنا هنا هو مجرد الكشف بنحو عام عن المنهج الذي يتم توظيفه كلامياً، دون الدخول في التفاصيل، وهو ما سيتكفله الفصل الثاني من هذه الدراسة.

في سياق مبحث الصفات الإلهية من كتابه «**الملخص في أصول**

---

(١) ابن المطهَّر الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي، **خلاصة الأقوال في علم الرجال**، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط١، ١٤١٧هـ، ص ١٧٩.

الدين»، وتحديداً عند بحثه لـ (الأحوال) وما تقتضيه من الصفات، استطرد الشريف المرتضى فصلاً جديداً وضعه تحت عنوان «**فصلٌ: في ذكر جملة من الاستدلال بالشاهد على الغائب**» أوضح في مستهل كلامه في هذا الفصل غايته من عقده.

يقول الشريف المرتضى:

(اعلم أنّا إنما أوردنا هذه الجملة وقطعنا بها نظام الكلام في الصفات؛ لأن كثيراً مما مضى ويمضي، بل جميعه، مبني عليه، فلا بدَّ من الإشارة فيه إلى جملة كافية)[1].

أستطيع القول إن مقصود الشريف المرتضى بقوله: (**مما مضى ويمضي، بل جميعه**) هو جميع مباحث الكتاب، وهو ما يعني علم الكلام برمته. وحتى لو جادلنا البعض بأن مقصوده من قوله: (بل جميعه)، هو مبحث الصفات الإلهية فحسب، وهو بحدِّ ذاته يعني الشيء الكثير؛ إذ يشمل الصفات الذاتية والصفات الفعلية، الإيجابية منهما والسلبية، وبالتالي فإنه يعني تقريباً جميع مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص ... حتى لو جادلنا البعض بهذا النحو، فإن سائر الأبحاث العقائدية الأخرى وحتى آخر مسائل المعاد، مروراً بقضايا النبوة والإمامة ... جميع هذه الأبحاث مؤسسة على «الاستدلال بالشاهد على الغائب» كما ستكشف عن ذلك مراجعة هذه الأبحاث.

وما دمنا نميل إلى قصر الحديث في هذه الفقرة على الخطوط

---

(١) الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الملخص في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، منشورات جامعة طهران، ط١، ١٣٨١ هـ. ش، ص ١٣٥.

العامة للمنهج لدى الشريف المرتضى، فإن من الممكن أن نؤجل الآن الكلام في تطبيقات هذا المنهج إلى الفصل الثاني من هذه الدراسة.

نشرع بالتساؤل عن «الاستدلال بالشاهد على الغائب»، قائلين: ماذا يعني الشريف المرتضى بهذه العبارة؟

عند حديثنا في الفقرة السابقة عن الفارابي عرفنا أن المراد بها هو ما يعرف عند الفقهاء بالقياس، وهو نفسه «التمثيل» بالاصطلاح المنطقي. فهل فعلاً أن السيد المرتضى يقصد به القياس؟ وأنه نفسه القياس الفقهي؟ هنا نعود إلى كتاب آخر للشريف المرتضى، مهم هو الآخر، بل يعد أعمق وأوسع كتاب في مجاله حتى القرن السابع الهجري عند الإمامية، هذا الكتاب هو «**الذريعة إلى أصول الشريعة**»، هناك نجد الجواب بنحو صريح على هذا السؤال، فالقياس في الحقلين: الفقهي والكلامي، بل وفي جميع العقليات، ذا معنى واحد لا يختلف إطلاقاً، وإنما يعود الاختلاف بين الحقلين إلى طبيعة «**العلة**» أو «**الجامع المشترك**» في كل من القياس الفقهي والقياس الكلامي (العقلي). فبينما هي «**موجبة**» في الثاني، نجدها غير موجبة في الأول، يقول الشريف المرتضى:

(ومما يجب علمه: أن حقيقة القياس في العقل والشرع لا تختلف، وإنما يختلفان في أحكام ترجع إلى العلة؛ لأن العلة العقلية موجبة ومؤثرة تأثير الإيجاب، والسمعية ليست كذلك)[1].

وهكذا نحصل على جواب للسؤالين المتقدمين، فالقياس في الشرع

---

(١) الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي، منشورات جامعة طهران، ١٣٤٨ هـ ش، ج٢، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

هو نفسه القياس في (العقل)، أي القضايا العقلية بما فيها علم الكلام. وأن الفارق بينهما يعود إلى طبيعة الجامع المشترك في كل من الحقلين كما أوضحناه قبل قليل وسنزيده توضيحاً لاحقاً.

ولكن ماذا يعني أهل الكلام بقولهم «الشاهد» و«الغائب»؟ إن الشاهد هو المعلوم الأعم من كونه حسيّاً أو غير حسيّ، والغائب هو كل مجهول سواء كان حسّياً أو غير حسي. وليس الاعتبار في الشاهد والغائب هو الحضور الحسي، بل المعتبر هو أن يكون في الشاهد بحيث يصح أن يُعلم من خلاله الغائب (المجهول) فمن الممكن أن يكون الشاهد حسياً (= الإنسان) ويكون طريقاً للاستدلال به على الغائب عن الحس (= الله)، ولكن الاستدلال ليس قائماً على أخذ الحس شرطاً في ذات هذا الشاهد وذلك الغائب، بل هو شاهد للوجه الذي دل من خلاله على الغائب (مدلول عليه).

يقول المرتضى:

(واعلم أنّ معنى قولنا في الشيء «أنّه شاهد» إنّه معلوم، ومعنى قولنا «غائب» إنّه غير معلوم؛ لأنّا إنمّا نستدلّ بما يعلم على ما لا يعلم، وليس الاعتبار بكون ما يستدّل به مشاهداً ولا حاضراً، بل الاعتبار بكونه معلوماً على الوجه الذي له يدلُّ، ويكون ما استُدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة.

والذي يُبيّن ذلك أن كونه حاضراً مشاهداً إذا حصل، ولم يُعلم على الوجه الذي يدلّ ويكون ما استدلّ عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة، لم يمكن الاستدلال به، ومتى علمه من الوجه الذي ذكرناه، أمكنه أن يستدلّ به، وإن كان غائباً غير حاضرٍ ولا

مشاهدٍ، ولهذا يُستدلّ بوقوع تصرّف زيد من جهته وهو معلوم لنا على أنّه قادر من حيث لم يكن معلوماً لنا ...)[1].

لكن ما هي أقسام هذا النوع من الاستدلال؟

إنها أربعة أقسام، معيار القسمة فيها هو طبيعة «العلة» أو «الجامع» الذي يربط الشاهد بالغائب:

القسم الأول: مبني على الاتفاق في طريقة إثبات الحكم ومعرفته (الاشتراك في الدلالة)، ومثاله ـ كما يذكر الشريف المرتضى ـ الاستدلال على كون الله قادراً، فالطريق لإثبات كون أحدنا قادراً هو استناد الأفعال إلينا وصحة الفعل منا، وحيث إن القديم صحّ منه الفعل، إذ أحدث العالم بعد أن لم يكن؛ دل ذلك على كونه قادراً ... وكذا الحال في كل من يصح الفعل منه يسمى قادراً.

القسم الثاني: مبني على طريق التعليل والاشتراك في العلة (الاشتراك في العلة)، ومثاله: افتقار المحْدَث المتعلق بنا في حدوثه إلينا، والعلة في ذلك هو كونه محدث لنا، فنقيس ذلك على الغائب (= الله)، فنقول: إن العالم محدث وهو محتاج في حدوثه إلى محدثه، وهو الله.

القسم الثالث: وقوع الاشتراك في أحكام عُلم استنادها إلى صفات مخصوصة [الاشتراك فيما يجري مجرى العلة] ومثاله: أن نثبت في الشاهد حكماً وهو كونه آمراً وناهياً، ومن الواضح أن ثبوت هذه الصفات في الشاهد يعود لاستنادها إلى صفة خاصة وهي كونه مريداً، وحيث إننا نصِف الغائب (= الله) بأنه آمر وناهٍ، فنعلم أيضاً أنه «مريد»؛ قياساً على الشاهد.

(١) الشريف المرتضى، الملخص في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٣٥.

القسم الرابع: إثبات الحكم بالمزية والترجيح وإن لم تظهر العلة [قياس الأولوية] ومثاله حسن بعض الأفعال أو قبح بعضها بمجرد الظن بذلك، فيكون من الأولى حسن هذه الأفعال أو قبحها لو كان لدينا علم. فنحن نستحسن إطعام الجائع بمجرد ظننا أنه جائع، أما لو كنا على علم بذلك، أي أنه جائع، فسيكون حسن الفعل آكد وأبلغ ... هذا في الشاهد. وكذا الحال مع الغائب (= الله) فلو كان فعل «اللطف» واجباً علينا بمجرد الظن، فإنه سيكون بطريق أولى واجباً في حق الله مع علمه بذلك[1].

هذه هي أقسام القياس، قياس الغائب على الشاهد، عند الشريف المرتضى. وهنا لا بدَّ من وضع إيضاحين مهمين:

الإيضاح الأول: وهو يتعلق بنفس هذه الأقسام وتطورها وتكاملها تاريخياً عند المتكلمين حتى وصلت إلى هذا العدد وبهذا الوضوح الذي ذكره المرتضى. فإن هذه الأقسام لم تولد مرّة واحدة، بل مرت بعدة تطورات حتى وصلت للعدد المذكور. فقد ذكر **القاضي عبد الجبار الهمداني** في كتابه **«المحيط في التكليف»** هذه الأقسام بعينها مع اختلافات طفيفة على المستوى اللفظي، وقد نسب اثنين منهما إلى شيخه أبي هاشم الجُبَّائي وأنه كان يعمل بهما، وهما: **الاشتراك في الدلالة، والاشتراك في العلة**، أي القسم الأول والثاني حسب تسلسل السيد المرتضى الذي عرضناه أعلاه، ثم أضاف القاضي عبد الجبار نفسه قسمين آخرين، هما: **الاشتراك الذي يجري مجرى العلة، والاشتراك بأن**

(١) انظر الأقسام الأربعة لدى الشريف المرتضى في: الملخص في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٣٥. وسنتحدث عن اللطف عند الشريف المرتضى في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

يوجد الحكم في الشاهد بمستوى ما ويوجد نفس الحكم بنحو أبلغ في الغائب (هو ما عبَّرنا عنه ـ تبعاً لما سيستقر عليه اصطلاح المتكلمين، وهو ما سمعناه من العلامة الحلي سابقاً ـ بـ: **قياس الأولوية**) والسيد المرتضى ينقل هذه الأربعة كما وردت عند أستاذه القاضي[1].

الإيضاح الثاني: لقد سبق ونقلنا مناهج المتكلمين كما يرى العلَّامة ابن المطهَّر الحلي، وقد علَّق العلَّامة بعد ذكره لمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب قائلاً: (وكثيراً ما يستدل به البصريون على مطالبهم). ومن الواضح أن القاضي عبد الجبار «البصري» وريث وعميد المدرسة البصرية.

والآن إذا ما جمعنا بين النقطة السالفة، وهي كون السيد المرتضى استقى تقسيمه الرباعي للقياس من القاضي عبد الجبار، ثم أضفنا لذلك تصريح العلامة في هذه النقطة بكون القياس الأداة الرئيسية في استدلالات البصريين، سوف ننتهي إلى نتيجة في غاية الأهمية، وهي: أن السيد المرتضى أحد المتأثرين بالاعتزال البصري.

وإذا ما أضفنا أيضاً ـ وهذه نقطة سيتم إثباتها في الفصل الثاني ـ أن السيد المرتضى صاحب تأثير ساحق على متكلمي الإمامية، فسيكون بمقدورنا توثيق نتيجة أكثر أهمية من سابقتها، وهي: أن علم الكلام الإمامي تأثّر في أغلبيته بالمدرسة الاعتزالية البصرية.

ومما يزيد أهمية هذه النتيجة الأخيرة أن هذا التأثّر الإمامي بمنافسه المعتزلي لم يكن في مفهوم محدود أو مسائل فرعية صغيرة، بل في

---

(١) فيما يخص تفاصيل هذا الإيضاح الأول والأقسام الأربعة عند القاضي عبد الجبار، انظر: الهمداني، القاضي أبو الحسن عماد الدين عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي، المحيط في التكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر ـ القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٦٧ وما بعدها.

أعمق المسائل وأشدها حساسية، وهي قضية **المنهج**. وهذه واحدة من القضايا الكثيرة في خصوص المنهج لعب التواصل العلمي بين رموز المدرستين الشهيرتين في علم الكلام الإسلامي (الإمامية والمعتزلة) في إرسائها ودخولها علم الكلام الإمامي[1].

---

(١) هناك قضايا أخرى على مستوى المنهج كان للمعتزلة دورهم الكبير في إرساء دعائمها داخل علم الكلام الإمامي، نظير مفهوم العقل لدى الشيخ الطوسي الذي استفاد من شيخه **علي بن عيسى الرماني**، وكذا الدور الكبير الذي لعبه **ابن قبة الرازي** ـ المنتقل من الاعتزال إلى المذهب الإمامي ـ في التنظير لمفهوم الإمامة وفلسفة غيبة الإمام الثاني عشر والدفاع عن ذلك في وجه الانتقادات المتواصلة التي يطرحها المعتزلة والشيعة الزيدية في وجه متكلمي الإمامية، ومن هنا استحق ابن قبة الرازي تلك المكانة المرموقة في تاريخ متكلمي المذهب الإمامي حتى وصفه العلامة الحلي بـ«**شيخ الإمامية في زمانه**» (ابن المطهَّر الحلي، **خلاصة الأقوال في علم الرجال**، مصدر سابق، ص ٢٤٣).
إذن، ففيما يتعلق بالتواصل الفكري بين الإمامية والمعتزلة يمكن أن نذكر ثلاثة عوامل مهمة أرست دعائم الكثير من المشتركات بين المدرستين:
العامل الأول: انتقال كوكبة لامعة من مفكري المعتزلة إلى المذهب الإمامي، لعبوا دوراً مهماً واحتلوا مكانة مرموقة بين متكلمي الإمامية، لعل أهمهم ابن قبة الرازي الذي وصفه العلامة ـ كما ذكرنا قبل قليل ـ بشيخ الإمامية في زمانه.
العامل الثاني: تتلمذ أكابر متكلمي الإمامية في القرن الرابع الهجري والقرن الخامس الهجري على يد أعمق متكلمي المعتزلة كالشيخ المفيد والرضي والمرتضى والطوسي عند الحسين بن علي بن إبراهيم أبي عبد الله الشهير بـ: جُعْل البصري (ت ٣٩٩ هـ) وعلي بن عيسى الرماني والقاضي عبد الجبار البصري وغيرهم.
العامل الثالث: توغل المنظومة الفكرية إلى الفكر الإمامي، سواء على مستوى المنهج أم على مستوى المفاهيم الأساسية التي قام عليها علم الكلام الإسلامي. في المنهج ساد الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد. وعلى مستوى المفاهيم، يمكن ذكر جل المنظومة الاعتزالية: من مفهوم العلم والعقل واليقين والضروري والكسبي واللطف وغيرها الكثير جداً. وسوف نزيد هذه العامل الثالث إيضاحاً في مطاوي هذه الدراسة كلما سمحت الفرصة بذلك إن شاء الله تعالى.

والآن وبعد ذكرنا لهذين الإيضاحين، علينا أن نتساءل متى يكون الاستدلال بالقياس، قياس الغائب على الشاهد، حجة وصحيحاً في نظر المتكلم؟

يتفق المتكلمون على أن ما يصحح الاستدلال بالقياس هو وجود جامع مشترك بين الأصل والفرع، بين الشاهد والغائب. وهذا الجامع المشترك، أو العلة في تعبيرهم الآخر، لابد أن يكون موجباً[1]. والإيجاب هو صلب كون العلة «علة حقيقية».

ولكن ما هو الإيجاب؟

يجيب الشريف المرتضى أن العلة الموجبة: (**هي التي يجب الحكم بوجودها ويرتفع بارتفاعها**)[2] ومثاله أن يوصف أحدنا بكونه قادراً، فإن العلة الموجبة لهذه الصفة، صفة القدرة، هي تحلّي هذا البعض بـ«صحة القدرة» أي جواز وقوع الأفعال منه، ومع ارتفاع هذه الصفة لن يكون بوسعنا عد هذا الشخص قادراً.

قال الشريف المرتضى:

(وقد بيَّنا أيضاً أن وجود الحكم بوجود العلة وارتفاعه بارتفاعها إنما يجب إذا وجب في العلة الحقيقية، دون ما هو مشبه بالعلل ومستعار له هذا الاسم)[3].

إذن فـ «**دوران**» الحكم (كون فلان قادراً مثلاً) مع الوصف (صحة

---

(١) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٧٠. رسائل الشريف المرتضى، ج١، (جوابات الطرابلسيات الثانية)، تحقيق: مهدي الرجائي، إشراف: محمود المرعشي، دار القرآن ـ قم، ١٤٠٥، ص٣٦٤.

(٢) الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج١، ص٣٩٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٣٢.

الفعل وجواز إيقاعه من قبل فلان) هو ما يمنح الوصف المذكور معنى الإيجاب ويجعل منه «**علةً حقيقية**» في اصطلاح المتكلمين. ولهذا يقول المتكلمون إن من الممتنع أن يجب الحكم من علة «**حقيقية**» ثم يجب عن علة أخرى «**مخالفة**» لها.

ولنستمع للمرتضى وهو يوضح هذه الفكرة الأخيرة. يقول:

(ليس يمتنع أن يجب الحكم على الحقيقة في موضع ويجب في مكان آخر مع ارتفاعها، ومثّلوا [أهل التوحيد والعدل] لذلك بأن العلم الموجود في قلوبنا يوجب كوننا (عالمين) [ما بين قوسين من وضع محقق الكتاب] بالمعلومات. وقد وقع حسب القديم تعالى مثل هذه الأحوال بأعيانها ولا علم له. إلا أنهم قالوا: القديم تعالى وإن وجب كونه عالماً بما نعلمه (ن خ يعلمه) وإن لم يحتج إلى وجود علم يكون به عالماً. فهو عالم لنفسه لا لعلة توجب كونه عالماً.

وقالوا: **وليس يمتنع أن يجب مثل الحكم الواجب من علة لا لعلة، وإنما الممتنع أن يجب الحكم من العلة الحقيقية ثم يجب عن علة أخرى مخالفة لها)**[1].

لكي يكون القياس صحيحاً يجب أن تتوفر فيه علة موجبة. ليكن ذلك، ولكن يبقى علينا أن نعرف أمرين:

الأمر الأول هو: ما هو الشيء الذي يصح به التعليل؟ ما هي أقسام هذه العلة؟

والأمر الثاني هو: كيف نعرف كون الشيء علةً؟

بشأن **الأمر الأول** يجيب السيد المرتضى أن التعليل يكون إما

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٧ ـ ٣٩٨.

بوصف يرجع إلى ذات الشيء فلا ينفصل عنه ولا يتعلق بشرط منفصل لثبوته، وإما يعود إلى كون الوصف متعلقاً به لكونه فاعلاً (ومثاله الحصري هو: ثبوت القدرة لأحدنا لكونه تحقق منه «الفعل»، ومثاله في الله كونه قادراً لصدور العالم وإحداثه بعد أن لم يكن)، وإما أن يعود الوصف لمعانٍ أوجبه كوصف فلان بكونه مريداً لكونه «آمراً» ولا يمكن أن يكون ثبوت الوصف المشار إليه (مريداً) لولا ثبوت «المعنى». ولنعد للشريف المرتضى لنسمع ذلك منه حيث قال:

(فأما ما يصح التعليل به، فأحسن ما خُص به أن يقال: إن التعليل يقع: إما بالذات وما يرجع إليها، أو بالفاعل وما تبعه، أو بأمر موجب وما يعود إليه. فمثال الأول: نحو كون الجوهر متحيزاً، وما يُدرك عينه لذوات المُدركات من الصفات. ومثال الثاني: الذي يُعلل بالفاعل وبكونه قادراً. ومثال الثالث: كون المحل في جهة من الجهات، فإنه معلل بالكون، وكون أحدنا معتقداً ومريراً؛ لأنه يجب عن معانٍ أوجبت له هذه الصفات)[1].

أما **الأمر الثاني**، وهو الطريق الذي نعرف به كون الشيء علة، فقد ذكرت هناك عدة طرق لتحقيق هذا الغرض، أهمها طريقان[2]،

---

(١) الشريف المرتضى، الملخص في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٣٧. وفي هذه العبارة يتضح جداً مذهب المرتضى بالقول بـ «**الحال**» الذي أثار الكثير من الخلافات بين صفوف المتكلمين، وموضوع «الحال» سنعود له في الفصل الأخير من هذه الدراسة حين نبحث أسباب التحولات المنهجية في صفوف متكلمي الأشاعرة.

(٢) هناك أكثر من وسيلة في إثبات الجامع المشترك (= العلة) المصحح لعملية الاستدلال بالقياس العقلي، منها ما ذكرناه أعلاه (وهو ما يستخدمه المتكلمون)، ومنها وسائل أخرى يغلب، بل يكاد ينحصر، استخدامها لدى الفقهاء القائلين بشرعية القياس في الشرعيات، ومنها: الطرد والانعكاس، والمؤثر، والمناسبة، =

هما: الدوران، والسبر والتقسيم.

وتعريف الدوران هو أن يثبت الحكم عند ثبوت وصفه وينتفي عند انتفائه.

أما السبر والتقسيم، فهو عبارة عن جمع الأوصاف المحتمل كونها علة في ثبوت الحكم في الأصل، ثم تنفى الأوصاف التي لا يثبت كونها

= والشبه. ولكن أوسع تلك الوسائل وأهمَّها لدى الفريقين على الإطلاق، هما: الدوران، والسبر والتقسيم (أو الاستقصاء). ومعاني هذه الوسائل واحدة عند الفريقين، وهي نفسها التي يبحثها علماء أصول الفقه في مبحث إثبات العلة في القياس، دون أدنى فرق بينهم وبين المتكلمين، فالقياس بينهما له معنى واحد وفي جميع التفاصيل (التعريف، الأركان، وسائل إثبات العلة.. .).

ومن أجل مزيد اطلاع على جميع تلك الوسائل التي تستخدم في إثبات العلة في القياس العقلي عموماً (من قبل الفقهاء والمتكلمين)، يمكن العودة إلى كتب علم أصول الفقه، ككتابي العلّامة الحلي: ابن المطهَّر الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول** ، تحقيق: عبد الحسين البقال، دار الأضواء ـ بيروت، ط ٢، ١٩٨٦م، ص ٢١٩ وما بعدها. والكتاب الآخر: **تهذيب الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، منشورات مؤسسة الإمام علي ـ قم، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٢٥١ وما بعدها. وفخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، **المحصول في علم أصول الفقه**، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨ ـ ١٩٩٧م، ج ٥، ص ١٣٧ ـ ٢٣٤. (ذكر الرازي اثني عشر طريقاً، عدَّ اثنين منهما طرقاً فاسدة، في حين اكتفى ابن المطهَّر الحلي بذكر ستة طرق فقط).

أما بشأن آليَّتي (الدوران، والسبر والتقسيم) حصراً ـ وهما الأهم بالنسبة للمتكلم ـ فالأفضل الرجوع إلى خصوص الكتب المنطقية للعلامة الحلي، نظير: **القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية**، تحقيق: فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٢، ١٤١٧ هـ، ص ٣٨٩ ـ ٣٩١ **والأسرار الخفية في العلوم العقلية** ، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤٢١ هـ، ص ١٩٦.

علة، واحداً واحداً، حتى ننتهي إلى وصف واحد تنحصر فيه العلية فيتعيَّن كونه هو العلة.

الشيء الذي يجدر بنا التنبيه عليه أن تعداد الأوصاف التي يعتقد بمدخليتها في الحكم في الأصل لا تخضع لدى المتكلم إلى القسمة الثنائية التي يعتمدها المنطقي الأرسطوطاليسي وهذا هو جوهر الفارق بين المتكلم والمنطقي في هذه الآلية المعرفية الكلامية. وهذه نقطة في غاية الأهمية لا ينبغي جهلها في فهم مقصود المتكلم من هذه الآلية.

حتى الآن عرفنا الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد والشروط التي يقوم عليه، ولكن أين يمكن أن يكون هذا الاستدلال ممكناً؟ ما الذي يصح أن نستدل عليه؟ عرفنا ما «**به**» يصح الاستدلال، فما هو الشيء الذي يصح الاستدلال «**عليه**»؟

يضع الشريف المرتضى لذلك ثلاثة شروط:

الأول: أن يكون في نفسه معقولاً، لأنه إن لم يكن كذلك لا يمكن اعتقاده، وما لا يمكن اعتقاده لا يمكن أن يطلب بالدليل.

الثاني: أن لا يكون معلوماً للناظر من الجهة التي يريد معرفتها بالدليل، لأن العلم بالدليل يمنع الاستدلال عليه.

الثالث: أن يكون الدليل ينافيه من جهة ومتعلقاً به من جهة أخرى وبذلك يصح الاستدلال عليه.

يقول الشريف المرتضى في إيضاح ذلك:

(واعلم أن شرائط ما يصح الاستدلال عليه ثلاث: أولها: أن يكون في نفسه معقولاً... وثانيها: أن لا يكون معلوماً للناظر فيه على

الوجه الذي يطلبه بالدلالة ... وثالثها: أن يكون الدليل منا ينافيه ومتعلقاً به»[1].

هذه هي الخطوط العامة لمنهج المتكلمين حسب الشريف المرتضى، عرضناها بنحو مقتضب حتى نلم ـ ولو إجمالاً ـ بمنهج المتكلمين كما يراه «**ركن متكلمي الإمامية ومعلمهم**»، وستكون لنا عودة للشريف المرتضى نستكمل فيها إيضاح بعض النقاط المهمة في المنهج والتطبيقات وذلك في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

إلى هنا نكون قد عرفنا المنهج الذي يتبعه المتكلم، إنه بعبارة موجزة: **قياس الغائب على الشاهد**، وبعبارة أخرى: **القياس العقلي** كما يفضِّل المتكلمون تسميته، وهو ـ كآلية معرفية ـ نفسه القياس الموظَّف لدى الفقهاء القائلين بشرعيته في الأحكام والتشريعات، بل ونفسه الموظَّف في النحو ومباحث اللغة وغيرها، دون أدنى فرق في تعريفه وأقسامه وأركانه وطرق إثبات العلة فيه، وإنما يعود الفرق بين هذه القياسات ـ إن صح التعبير ـ لأجل طبيعة كل حقل من هذه العلوم والموضوعات التي يتناولها، والتي ستكون محور انقسام علماء الإسلام في شرعية استخدام القياس في بعضها دون البعض، عائداً إلى مدى تمتع هذه الموضوعات بصلاحية انطباق الشروط العلمية التي سنُّوها في حجية القياس المعرفية عليها، أو كون القياس فيها منهياً عنه شرعاً. وتبعاً لذلك نجدهم يستخدمون نعوت: القياس العقلي، القياس الشرعي. والحقيقة أن المعنى الذي يفسر به القياس في كلا القسمين هو أمر واحد لا خلاف

---

(١) الشريف المرتضى، الملخص في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٣٦ ـ ١٣٧. وللشرط الثالث تفسير آخر يطرحه العلامة ابن المطهر الحلي في: مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٠٨ (المسألة ٩٨).

بشأنه، ولكن تأتي التسمية من طبيعة الحقل الذي يتم توظيف القياس فيه. فالقياس قياسٌ شرعي إذا استخدم في الشرعيات، وقياسٌ عقلي إذا استخدم في عموم العقليات لا سيَّما علم الكلام.

من هنا ينبغي علينا التنويه إلى أننا، وعلى مدار هذه الدراسة، سوف نطلق على منهج المتكلمين في العقائديات اسم: **القياس العقلي** (وهي التسمية التي سنستخدمها في الأعم الأغلب)، أو **قياس الغائب على الشاهد**، وقد نقول: **القياس التمثيلي** أو المماثلة كما هو اصطلاح المناطقة، وإن كان الأفضل ـ بشأن هذا الأخير ـ أن لا نطلق اسماً على منهج الصناعة الكلامية من خارجها، بل من خصومها التاريخيين: الفلاسفة ومنطقهم الأرسطي.

سنعود في فصل قادم إلى تفصيل الحديث في هذا القياس العقلي في فكر أعلام علم الكلام الإمامي وسنخوض في أهم مصنفاتهم والمجالات التي تم توظيفه فيها والخلاف القائم بينهم في ذلك، حتى نصل إلى المرحلة اللاحقة ـ وهو فصل مستقل أيضاً ـ التي تم فيها نقد هذا المنهج (القرن السابع الهجري) والتخلي عنه نهائياً في الحقل العقائدي الكلامي.

ولكن قبل ذلك كله، وبدافع من اهتمامنا بالتحول الكلامي باتجاه الفلسفة ومنطقها ومفاهيمها، فإننا سوف نحاول معرفة علاقة متكلمي الإسلام الأوائل بالفلسفة عموماً، وأهم الخلفيات التي دفعت المسلمين إلى إدخال الفلسفة وأدواتها المنطقية الأرسطية في المشهد الفكري الإسلامي، قبل أن يكتب لأدواتها تلك، والكثير من مفاهيمها، الغلبة على منطق المتكلمين ومفاهيمهم. ثم نستعرض مراحل علم الكلام الإمامي حتى القرن السابع الهجري، على أن يكون تقسيمنا لتلك

المراحل قائماً على أساس رصد عام لأهم الإشكاليات التي خاض فيها هذا العلم لديهم، والإشارة إلى أعلام كل مرحلة وأبرز المصنفات فيها ... وهو ما سيتكفل البحث فيه الفصل القادم من هذه الدراسة.

الفصل الأول

علاقة الكلام بالفلسفة
ومراحل علم الكلام الامامي

- ❖ المبحث الأول: تاريخ علاقة علم الكلام بالفلسفة.
- ❖ أوّلاً: ترجمة «علوم الأوائل»: الدوافع والأدوار.
- ❖ ثانياً: الفلسفة داخل المنظومة العقائدية.
- ❖ المبحث الثاني: مراحل علم الكلام الإمامي حتى القرن السابع الهجري.
- ❖ أوّلاً: إشكاليات دراسة علم الكلام الإمامي.
- ❖ ثانياً: مراحل علم الكلام الإمامي.

توطئة

لا يكاد يبدأ الحديث عن الفلسفة وعلم الكلام، حتى تنطلق سلسلة من الاختلافات في البحث التاريخي لا نجد نهاية لها، نظير التساؤل بشأن مشروعية البحث الفلسفي ـ الكلامي وعدم مشروعيته، ونظير الخلاف حول أسباب نشأة الفلسفة وعلم الكلام في الحضارة الإسلامية، وهل هما أصيلان في الفكر الإسلامي أم دخيلان عليه. كما يأتي الحديث حول طبيعة هذه الفلسفة المنقولة، هل هي نقيَّة كما عرفها اليونان، أو أنها هجينة بعناصر شرقية. ثم تنطلق سلسلة من حملات الارتياب في الدوافع والغايات التي من أجلها طُرحت هذه العلوم ... إلى غير ذلك من أسئلة شائكة بالكاد نجد نقطة يتَّفق بشأنها دارسو تاريخ الفكر في الحضارة الإسلامية.

الشيء المؤكّد هو أن بوسعنا تفهُّم الاختلاف في النتائج لدى هؤلاء الباحثين. إن سبب ذلك يعود إلى التوجّهات العامة التي ينطلقون منها في دراستهم لهذا التاريخ، من أغراض ومناهج ومفاهيم تلقي بتأثيراتها على مجمل النتائج التي يتوصلون إليها.

بالنسبة لنا، لا تمثِّل الأسئلة أعلاه موضع عنايتنا إلَّا بما يتعلَّق، وبنحو محدود، بإعداد هذا الموجز عن تاريخ العلاقة بين حقلي الفلسفة وعلم الكلام في الثقافة الإسلامية والمراحل الرئيسية التي مر بها علم الكلام الإمامي، دون التوغُّل في متاهات البحث عن تاريخ الفلسفة

وإشكالياته في الإسلام، والظواهر السياسية والفكرية والمجتمعية التي رافقت هذا التاريخ. من هنا فإننا سنُعنى أساساً بوصف هذه الفترة التي شهدت ظاهرة الاهتمام بالفكر الفلسفي لدى المسلمين، وعندها نتحدَّث عن الموقف الذي عكسه مفكِّرو المعتقد الإسلامي (= المتكلمون) منها والأسباب التي دعتهم لذلك. ثم نستكمل الصورة بتقديم بعض الإيضاحات بشأن علم الكلام الإمامي ومراحله وأهم أعلامه.



المبحث الأول

تاريخ علاقة علم الكلام بالفلسفة

- أوّلاً: ترجمة «علوم الأوائل» الدوافع والأدوار.
- ثانياً: الفلسفة داخل المنظومة العقائدية.

أوّلاً: ترجمة «علوم الأوائل»: الدوافع والأدوار

أ ـ الدوافع:

في مجال الحديث عن بدايات دخول الفلسفة للحضارة الإسلامية، تذهب طائفة من الباحثين إلى القول إن السبب الرئيسي في اقتحام الفلسفة للعالم الإسلامي، يعود إلى أسباب ودوافع خارجية لا علاقة لها بصميم الفكر الإسلامي، قد تكون هذهِ الأسباب سياسية، أو علمية، أو اجتماعية ... ولكنَّها، في النهاية، ليست لها علاقة إطلاقاً بالفكر الإسلامي الأصيل، هذا الأخير الذي لا يمت بأي صلة للفلسفة وأبحاثها ومناهجها.

قد يكون أفضل من يمثِّل هذه الطائفة من الباحثين، اتجاه **«أهل الحديث»** في الحضارة الإسلامية، وكذا أولئك المفكرين الذين على

علاقة بنمط تفكيرهم العام من المتأخرين[1].

وفي مقابل هذا الرأي، هناك من يذهب إلى أهمية العوامل الداخلية في دخول الفلسفة للعالم الإسلامي. فاحتضان المسلمين للفكر الفلسفي لم يكن ليوجد لولا الحث المتواصل لمصدر التأصيل الأول للفكر الإسلامي ـ أعني القرآن الكريم ـ إلى التفكير والتدبر، والإصرار على مسؤولية كل فرد عن مصيره الأخروي، وهذا بحدٍّ ذاته أمر ينطوي على فكرة جدارة التفكير المستقل الذي يقوم به الكائن البشري والذي يؤكِّده الإسلام في تعاليمه ونصوصيه التأسيسية العليا.

فالإسلام في احتضانه لعملية التفلسف ـ هكذا يقول هذا الفريق من الباحثين ـ لا يعطي المسوِّغ الشرعي لهذه العملية الفكرية فحسب، وإنّما يشير هذا الاحتضان إلى أنها ظاهرة علمية تتَّفق أساساً مع نمط التعاليم والقيم التي دعا إليها الإسلام، وأن هذا التراث الفلسفي الوافد، قدِّر له أن يلتقي بتراث أصيل تحمله الحضارة الإسلامية في نصها المقدس وفي كلمات نبيها العظيم ساعد وشجَّع وطوَّر هذا الوافد الجديد[2].

---

(١) النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف ـ مصر، ط ٤، سنة ١٩٧٨، انظر بالخصوص تصدير الطبعة الثانية: ص ١١، وكذا مقدمة الكتاب: ص ١٥. وانظر أيضاً للباحث نفسه: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (٣ أجزاء)، دار المعارف ـ مصر، ط ٩ (الجزء الثاني والثالث طبعة ثامنة)، مهمل من التاريخ، ج ١، فصل ٣، ص ٢٤.

(٢) انظر على سبيل المثال: الطباطبائي، محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، الدار الإسلامية ـ بيروت، ١٤١١ هـ، المقدمة. وكذا التعليقات المتفرقة التي أدلى بها الدكتور محمد هادي أبو ريدة في ثنايا ترجمته لكتاب دي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، انظر بنحو خاص: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، محمد هادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ط ٥، مهمل من التاريخ، ص ٥، هامش رقم ٢.

ولو وضعنا النقاش حول صلة الفلسفة بالإسلام جانباً، فإنه يبقى علينا فهم العوامل الخارجية التي دعت المسلمين والسلطة السياسية آنذاك، إلى الاضطلاع بمهمة نقل «علوم الأوائل»، كما اعتادوا تسميتها بذلك، إلى الفكر والثقافة الإسلاميتين.

في هذا السياق يطالعنا رأي لأحد الباحثين المعاصرين، يفسّر هذا الاهتمام الذي أولته السلطات السياسية آنذاك، وتحديداً رجال الدولة العباسية، بنقل وترجمة المصنفات المنطقية والفلسفية اليونانية، إلى كون الأمر محاولة لإضفاء الشرعية على السلطة القائمة، نظراً لكون هذه السلطة تتسم في عقيدة الجمهور الإسلامي بصفة الدولة الغاصبة واللاشرعية مقابل وجود أئمة أهل البيت عليهم السلام، الذين هم أحق بإدارة زمام المجتمع الإسلامي وتولّي أموره.

فحيث يُعتبر هرم السلطة في الذهنية الإسلامية، امتداداً لسلطة نبي الإسلام صلى الله عليه وآله في تفسير مفاهيم الإسلام، وامتداداً في قيادة المجتمع الإسلامي في عموم شؤونه الخاصة والعامة، وبالتالي عدّ هذا المنصب أرفع مقام يمكن أن يتسنّمه فرد من أفراد المسلمين، نُعت صاحبه بكونه (خليفة نبي الإسلام)، وهو نعت عزيز ومبجّل في وجدان المسلمين .. حيث إن هذه الاعتبارات لصيقة بالعقل المسلم، فإنه سيكون من الضروري أن ينزع هذا العقل وهذا الجمهور إلى افتراض اشتراطات وصفات معينة، يجب أن يتحلّى بها من يحاول أن يكون خليفة النبي. أقل تلك الاشتراطات التي تعتقدها الجماهير المسلمة، هو «الكفاءة العلمية» في فهم وتفسير مفاهيم الإسلام وقوانينه.

هنا، وفي هذا السياق بالتحديد ـ كما يعتقد هذا الصنف من الباحثين ـ يأتي مشروع خلفاء بني العباس في ترجمة مصنفات الفلسفة

والطب والفلك وغيرها من علوم الحضارات السابقة على الديانة الإسلامية، في محاولة لردم هذه الهوّة، هوَّة افتقارهم إلى الكفاءة العلمية، من خلال اعتماد «علوم أجنبية» تضمن لهم نوعاً من الشرعية العلمية في نظر المسلمين، تُبعد الجمهور المسلم عن قادته الحقيقيين، وعن الممثِّلين الشرعيين للإسلام وخلافة الرسول الأكرمﷺ، وهم بطبيعة الحال: أئمّة أهل البيت عليهم السلام، الذين ورثوا علمهم عن المصدر الإسلامي النقي.

يقول هذا البعض:

(كانت [الحكومات الأُموية والعباسية] تشعر بالحاجة الشديدة إلى قاعدة شعبية بين المسلمين، ومع وجود أئمة أهل بيت النبي (صلوات الله عليهم أجمعين) ـ وهم أولياء الناس بالحق ـ بين ظهرانيهم، وهم معدن العلم وخزَّان وحي الله، فقد أشاحت الأنظمة الحاكمة بوجهها عنهم، وأخذت تجذب الأفراد بالتهديد والتطميع، وحاول أكثرهم أن يزيِّن بلاطه بمجموعة من العلماء وأصحاب الرأي مزوَّدين بعلوم اليونانيين والرومانيين والإيرانيين؛ لعلهم يستطيعون إغناء الناس عن الرجوع إلى أئمة أهل البيت)[1].

إن هذا التفسير لاهتمام السلطة السياسية آنذاك بنقل الفلسفة والمنطق ذا صبغة سياسية واضحة، وهو لا يبدو غريباً في حدِّ ذاته بالقياس إلى مضمرات السياسة التي من الممكن جداً أن تفكِّر بهذه الطريقة. ولكن الشيء الأهم في نظرنا، والذي يدعونا لعدم أخذ هذا

---

(١) مصباح اليزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٤، ج ١، ١٤١٦ هـ، ص ١٨.

الرأي على محمل الجد، هو افتقاره إلى الإسناد التاريخي من قبل الوثائق المتاحة لدينا. ولم يشر إليه ـ فيما أعرف ـ أحد ممَّن أرَّخ للتاريخ الإسلامي العام، أو تاريخ دخول الفلسفة لحياة المسلمين. وإنما تُربط بدايات الترجمة والنقل لعلوم الأوائل أو القدماء، بأسباب أكثر عملية ونفعية، سواء كانت هذه الأهداف العملية حكراً على الحياة الخاصة لرجال السلطة الحاكمة، أو أنها شملت قطاعات أوسع من شرائح المجتمع المسلم، أو حتى إنَّها صادفت هوًى شخصياً لديهم، حملت البعض منهم على القيام بهذا المشروع.

يقول باحث معاصر:

(لقد كان المسلمون يبحثون عن المعارف المفيدة، ولذلك ترجموا تلك المواد التي كانت عملياً تناسبهم. وكما أن العلوم الإسلامية تطوّرت بسبب رغبة الناس في اكتساب المعارف، فقد نشطت بسبب ذلك وترافقت معه حركة الاهتمام بالتراث الإغريقي الكلاسيكي، وانتخب المسلمون منه ما يناسبهم. وظهرت الحاجة إلى الفلسفة لدى أولئك الذين يريدون استعمالها في المحاجات وفي استحضار البراهين أثناء المناقشات الفكرية)[1].

ما يهمُّنا من هذا النص هو النظرة الواقعية العملية في تفسير هذه العناية من قبل المسلمين ـ أو بالأحرى السلطة السياسية ـ بالعلوم اليونانية، هذه النظرة التي تبدو لنا أصدق في تفسير هذا الحدث الضخم في حياة المسلمين وتاريخ فكرهم وثقافتهم.

---

(١) دفتري، فرهاد (إعداد وتحقيق) المناهج والأعراف العقلية في الإسلام، نخبة من الباحثين، ترجمة: ناصح ميرزا، نشر دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٥٧.

على أن هذه العلوم التي تم ترجمتها، هي في النهاية علوم نخبوية تخصصية لا يفهمها جمهور الناس، بل ولا يعيرونها أهمية تذكر، هذا فضلاً على اعتبارهم إيَّاها مصدراً في قبول شرعية السلطة القائمة، أو عاملاً مؤثراً في صرف وعيهم عن الثقافة الإسلامية المتمثِّلة في أهل البيت عليهم السلام، أو استمالتهم وجذبهم نحو علماء آخرين غير أئمة أهل البيت عليهم السلام. وقد أثبتت تجارب الإنسان الحديث أن الدعاية المضّللة أبرز عناصر نجاحها البساطة في الفهم والسهولة في النفوذ لعقل الإنسان الآخر، لا التعقيد والغموض. ولو ساغ لنا أن نعبّر باصطلاحات المناطقة، لقلنا: إن الدعاية من صناعة الخطابة والجدل، وليست من صناعة البرهان وعلوم الفلسفة والفلك والطب .. ليستعين رجال الدولة العباسية بالأخيرة أكثر من اهتمامهم بالأولى.

هذا بالإضافة إلى بطء عملية انتشار هذه الثقافة الجديدة، والتدريج في تكوّنها بصورة واضحة حتى قرون متأخرة[1]. كل ذلك مع وجود معارضة واسعة بين جمهور علماء المسلمين لها[2] ـ وهذه نقاط سنأتي

---

(١) ففي هذه النقطة بالذات، انظر على سبيل المثال: دفتري، فرهاد، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، مصدر سابق، ص ٥٩. علماً أننا نعرف أن نحت واستقرار الاصطلاحات المنطقية والفلسفية في اللغة العربية لم يتم إلا في عصور متأخرة، وبعد جهود جبارة بذلها مفكرو الإسلام، لعل أهم تلك الجهود محاولة الفارابي في هذا الصدد (توفِّي الفارابي عام ٣٣٩) في كتابيه: الألفاظ المستعملة في المنطق. نشره: د. محسن مهدي، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت، ط ١.

(٢) راجع: جولد تسيهر، لأجنتس، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ضمن كتاب: بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ـ دراسات لكبار المستشرقين ألَّف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي، منشورات وكالة المطبوعات (الكويت) ودار القلم (بيروت)، ط٤، ١٩٨٠، ص ١٢٣.

على إيضاحها لاحقاً ـ مما يجعل أمر توظيفها في الدعاية السياسية و«الإغناء الفكري» لتساؤلات المجتمع الإسلامي، إبَّان تلك المرحلة المبكِّرة من التاريخ الإسلامي، قضية في غاية الصعوبة والعسر، إن لم نقل إنها كانت حكراً على نخبة خاصة جداً.

فهذا فيما يتعلق بالتفسير السياسي لدوافع دخول الفلسفة إلى الحاضنة الإسلامية.

في مقابل وجهة النظر السياسية السابقة هناك من يحاول طرح تفسيرات اجتماعية وفكرية أكثر عملية ونفعية.

يُذكر في هذا الصدد حافزان لاستخدام المسلمين للفلسفة، بل وعموم الاكتشافات والنظريات السائدة في الشرق الأوسط، **الحافز الأول** (يتَّصل بالحاجة إلى الدخول إلى حلبة النقاش مع الشعوب غير المسلمة وحضِّها على اعتناق الإسلام كدين)، **والحافز الثاني** أن هناك احتمالاً قوياً (بأن استعمالها كان ذا طابع عملي وفعلي)[١].

على كل حال، يبدو أن انتشار العلوم اليونانية، كان نتيجة طبيعية للحياة السياسية والاجتماعية العامة آنذاك، فمع التوسُّع الإسلامي بفتح البلدان ونشر الإسلام، تمت السيطرة على بلدان ذات طبيعة سكانية مختلفة عن الفاتحين دينياً وثقافياً. فهي ـ أي شعوب هذه البلدان ـ تشكِّل خليطاً **دينياً** من: المسيحيين واليهود والصابئة والمجوس والوثنيين[٢]،

---

(١) ليمن، أوليفر، تساؤلات علمية وفلسفية: الإنجازات وردود الفعل في التاريخ الإسلامي، ضمن كتاب: المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، مصدر سابق، ص٦٦.

(٢) انظر فيما يتعلق بالوجود المسيحي واليهودي في العراق، وهو البلد المعني بموضوع ترجمة علوم الأوائل: خصباك، جعفر حسين، العراق في عهد الملوك الإيلخانيين، بغداد، ط ١، ١٩٦٨، ص ١٨٣ ـ ٢٠٥.

وثقافياً من خلال علاقة هذه الشعوب المبكرة بالفلسفة بطورها الإسكندراني (أي الأفلاطونية المحدثة) ووجود مذاهب المانوية والديصانية والرواقية.

إن هذه التشكيلة الغريبة للمجتمعات الجديدة التي دخلها المسلمون، أفضت إلى عدة أمور:

منها: تبلور رغبة عند رجال السلطة السياسية للاستفادة من العلوم والثقافات التي يحملها سكّان تلك البلاد. فبدأ الأمر على أساس همَّة ومحبة البعض للعلوم كما يقول ابن النديم (ت ٤٣٨)، وعلى ضوء ذلك تم نقل علم الصنعة (الكيمياء) (وهذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة)[١]. كان ذلك في العصر الأموي، وتحديداً زمن خالد بن يزيد بن معاوية، الذي قيل عنه الكثير في محبة العلم وانشغاله به.

ومنها: فتح طابع النقاش والجدل العقائدي بين المسلمين وبين أصحاب هذه الثقافات، سواء بداعي حضِّ المسلمين لغيرهم للدخول في الإسلام، أو بداعي الدفاع ـ بالنسبة لأصحاب الثقافات الأخرى ـ عن عقيدتهم وأفكارهم وثقافتهم.

وهذه الظاهرة بحدِّ ذاتها جاءت نتيجة الحريات التي أتاحتها الدولة الإسلامية لتلك الثقافة في بناء دور العبادة الخاصة بهم، أو كتابة الكتب التي تعبّر عن آرائهم[٢]، وقد يكون لطبيعة الدور الذي يلعبونه رجالات هذه الثقافات داخل قصور الخلفاء، حضوره المؤثِّر في تمرير مثل تلك الكتب والآراء.

---

(١) ابن النديم الكاتب البغدادي، محمد بن إسحاق، المعروف بـ: أبي يعقوب الوراق، الفهرست، تحقيق: رضا ـ تجدد، مهمل من التاريخ، ص ٣٠٣.

(٢) النشار، علي السامي، مناهج البحث عند مفكري المسلمين، مصدر سابق، ص ١٩.

ومنها: وبفضل هذا الاختلاط الثقافي والاجتماعي، بدأت تظهر شريحة جديدة ذات تكوين فكري مختلف عن التكوين الإسلامي ـ نكاد نقول الخالص ـ لرجالات العصر السابق: عصر التابعين. وقد بدأت هذه الشريحة الفتية بإنشاء تكتل متميز عن الذهنية الإسلامية السائدة آنذاك، تدين ـ هذه الشرائح الجديدة ـ بتكوينها الفكري، في الغالب، إلى عناصر جديدة كالمانوية والرواقية والديصانية.

هذه الظواهر هي التي دفعت المسلمين للاهتمام بما يسمى **علوم الأوائل**، سواء إلى ترجمتها، أو إلى توظيفها ـ مرغمين غالباً ـ في إدارة نقاش بعض أصحاب الآراء والملل المخالفة لهم، الذين يشكِّلون قطَّاعاً اجتماعياً واسعاً آنذاك، لا سيَّما أولئك الفريق الذي أشرنا لهم في النقطة الثالثة.

من هنا نفهم أن الشعوب التي دخل المسلمون أراضيهم، كانوا يمثِّلون مصدراً لتعريف واطلاع المسلمين على ثقافات مختلفة (يونانية كعلوم الأوائل أو شرقية كالمانوية والديصانية) لا عهد لهم بها، وعاملاً مؤثِّراً في ترجمتهم أو توظيفهم لها في نقاشاتهم مع تلك الشعوب التي طالما اطلعت وترجمت وتدارست هذه العلوم والأفكار.

يقول عبد اللطيف حمزة في الدور الذي لعبه الاسكندر المقدوني في فتوحاته للشرق، واتساع مملكته من مقدونيا واليونان ومصر حتى قسمٍ من بلاد الهند، بانتقال الثقافة اليونانية إلى تلك البلدان:

(كانت هذه الثقافة قد مكَّنت نفسها من الأمم جميعها ...).

ثم يذكر ثلاثاً من أهم تلك المدن الثقافية، قائلاً إنها:

(مدينة جنديسابور في خوزستان، وهي المدينة التي أسسها سابور

الأول. ومدينة حران في الجزيرة، وهي التي كانت موطناً للصابئة. ومدينة الإسكندرية في مصر)[1].

ويقول علي مصطفى الغرابي واصفاً الدور الذي قام به مترجمو الفلسفة للعالم الإسلامي ـ أعني بهم السريان ـ:

(كانوا من أهم العوامل التي ساعدت على تعرّف المسلمين الفلسفة اليونانية؛ وذلك أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية، ثم قاموا بنشرها وتعليمها في بلاد المشرق، وأنشؤوا لهذا مدارس «الرُّها» و«نصيبين» و«جند يسابور»، فانتشرت هذه الفلسفة في سوريا والعراق. ولمَّا فتح المسلمون هذه البلاد، ووجدوا تلك المدارس، ورأوا تلك الفلسفة منتشرة بين أهالي تلك البلاد، تاقت نفوسهم لتعرُّفها، فأرادوا من السريان أن يعلموهم إياها)[2].

ب ـ الأدوار:

متى بدأت ترجمة علوم الفلسفة والمنطق اليونانيين إلى الثقافة الإسلامية؟ وما هي المراحل والأدوار التي مرَّت بها هذه الترجمة؟ هذه هي الأسئلة التي سوف تعنى بها هذه الفقرة.

قد يتصوَّر البعض ـ وهذا هو التصور السائد حتى وقت قريب ـ إن ترجمة هذه العلوم وغيرها كانت بدايتها في العصر العباسي، إلَّا أنَّ الدراسات الحديثة مجمعة على خلاف ذلك، إذ ترى أن بداية الترجمة إنما كانت تعود إلى وقت أقدم من ذلك، وتحديداً تعود بنا هذه

---

(١) حمزة، عبد اللطيف، ابن المقفع، دار الفكر العربي ـ بيروت، ط ٣، ١٩٦٥

(٢) الغرابي، علي مصطفى، تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ـ القاهرة، ط ٢، ١٩٥٨/١٩٥٨ م، ص١٣٧.

الدراسات إلى العصر الأموي أو مع أخريات هذا العصر، مع خالد بن يزيد بن معاوية الأموي، ثم لاحقاً مع عمر بن عبد العزيز[١].

لنا في هذا الصدد ملاحظتان على هذا العهد من الترجمة يجب التنويه إليهما:

الأولى: اقتصار الترجمة في هذا العهد على أعمال الطب والصنعة والإدارة والسياسة ولم تتناول علوم المنطق والفلسفة[٢].

الثانية: إن أعمال الترجمة في هذه المرحلة كانت محدودة وفردية، خلافاً لما ستكون عليه الترجمة في العصر العباسي، حيث تحوّلت إلى أعمال جماعية واسعة النطاق وعلى شكل مؤسَّساتي[٣].

بالنسبة إلى العصر العباسي، وهو العصر المعني أكثر بالحديث عن ترجمة الفلسفة والمنطق، فقد اشتهر تقسيم أدوار الترجمة فيه إلى ثلاث مراحل، صاحب هذا التقسيم الشهير هو المستشرق «دافيد سانتلانا» في

---

(١) هذه بعض المصادر: جولدتسيهر، إجنتس، ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٣٧. والغرابي، علي مصطفى، تاريخ الفرق الإسلامية، مصدر سابق، ص١٣٠، والنشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري المسلمين، مصدر سابق، ص٢٠.

(٢) الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون ـ الكويت، ١٩٨٥ م، ص٦٣. الغرابي، علي مصطفى، تاريخ الفرق الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٣٠. يختلف علي سامي النشار مع هذه النقطة حيث يذهب إلى معرفة المسلمين بالفلسفة منذ العهد الأموي ويسوق عدة دلائل في نصرة رأيه هذا، راجع: النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٣) الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٦٧. الغرابي، علي مصطفى، تاريخ الفرق الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٣٢، وهيو كيندي في: المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، مصدر سابق، ص ٦٠.

محاضراته الذائعة الصيت التي ألقاها في القاهرة، والتي طبعت تحت عنوان «**المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي**»، حيث قسّم في هذا الكتاب مراحل ترجمة الفلسفة إلى ثلاثة أدوار[1]، هي:

الدور الأول: ويبدأ من عصر أبي جعفر المنصور عام ١٣٦، وينتهي بعصر هارون الرشيد عام ١٩٣.

وفي هذا الدور كانت الغلبة لترجمة الكتب الطبية والهندسية، مع وجود محدود للكتب المنطقية. وفي هذه الفترة تحديداً ظهرت كتب أرسطو المنطقية الثالثة: كتاب قاطيغورياس، كتاب باري آرميناس، كتاب انالوطيقا الأولى وإيساغوجي لفرفوريوس بقلم ابن المقفع[2]. وسنعود لاحقاً إلى موضوع هذه الكتب الثلاثة؛ نظراً لأهميتها في مسار التفكير العقلي في حياة المسلمين، لا سيَّما بعد علمنا بالاهتمام الكبير الذي أولاه المعنيُّون بالشأن الفلسفي والمنطقي لها، حيث سيعاد ترجمتها من

---

(١) انظر: سانتلانا، دافيد، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، حقَّقه وقدَّم له وعلَّق عليه: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية ـ بيروت، ١٩٨١، ص ١٦٨.

(٢) هناك خلاف في تحديد من هو المقصود بابن المقفَّع المترجم هنا: هل هو ابن المقفع الأب (عبد الله)، أو ابن المقفع الابن «محمد بن عبد الله»؟ الرأي السائد في البحث التاريخي اليوم يعود لما حقَّقه بول كراوس في هذا الموضوع، ويمكن أن نضع خلاصته في النقاط التالية:

أولاً: أن هذه ليست ترجمة للكتب المنطقية لأرسطو، وإنما تلخيص لشرح هذه الكتب.

ثانياً: أن المترجم لم يكن ابن المقفَّع الأب (عبد الله)، بل هو ابنه محمد.

ثالثاً: أن الترجمة لهذه الملخَّصات لم تكن عن اللغة الفارسية، بل عن اللغة اليونانية مباشرة.

انظر: كراوس، بول، التراجم الأرسطاليسية إلى ابن المقفع، في كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٠١.

قبل أبي نوح الأنباري مع إضافة طفيفة، ثم سِلْم (صاحب بيت الحكمة)، ثم أخيراً ـ ولأول مرة ـ تتم ترجمة «الأورغانون» كاملة من قبل حنين بن إسحاق، خليفة «سلم» على بيت الحكمة.

الدور الثاني: ويبدأ من عصر المأمون عام ١٩٨هـ، وينتهي هذا الدور عام ٣٠٠ هـ.

الدور الثالث: ويبدأ عام ٣٠٠ هـ، وينتهي منتصف القرن الرابع الهجري.

وفي هذين الدورين تطوَّرت الترجمة تطوّراً كبيراً، ولم تعد تقف عند المصنفات الطبية والمنطقية كما هو الحال في الدور الأول، بل تم ترجمة كتب في الإلهيات والأخلاق والهندسة، وكان أفضل مترجمي الدور الثاني هو حنين بن إسحاق (ت ٢٦٠ هـ) وابنه إسحاق بن حنين (ت ٢٩٨ هـ)، وحبيش الأعسم (ت ٣٠٠ هـ)، وأفضل مترجمي الدور الثالث أكبر المناطقة في وقته، حتى لُقِّب بـ: المنطقي، أبو بشير متى بن يونس، وسنان بن ثابت ويحيى بن عدي وغيرهم.

ثانياً: الفلسفة داخل المنظومة العقائدية

أ ـ التحوُّلات الثقافية في المجتمع المسلم

إلى هنا قدَّمنا عرضاً لبدايات دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي، وقد عرفنا أن من أهم تلك الأسباب التي سرَّعت عملية الترجمة هو طبيعة هذه المرحلة الفكرية والثقافية الحساسة من حياة المسلمين، وشيوع ظاهرة المنازلات العلمية، التي فرضها الواقع الجديد بعد اتساع العالم الإسلامي، مع الاتجاهات السائدة آنذاك، أو لنَقُلْ بحسب التعبير المتداول عندهم وقتئذٍ: «أصحاب الملل والنحل» أو «أهل النظر». وهذا

الأمر هو ما دفع المسلمين إلى إقحام تلك العلوم كأداة علمية، محايدة ـ هكذا بدت لهم، أو أُريد لهم أن يؤمنوا بذلك، سواء استجابة لدعاوى خصومهم أن يكون النقاش خارجاً عن المعايير الدينية الخاصة بكل دين أم بفضل ضغوط الواقع الجديد الذي ينظر لتلك الآليات كجزء من الفكر النخبوي الرفيع ـ في مجال الجدل العقائدي والمناظرات الفكرية لعصرهم.

الآن، وفي هذه الفقرة، نريد تطوير تلك الملاحظات السريعة التي أدلينا بها بشأن طبيعة تلك المرحلة الفكرية والثقافية الحساسة من حياة المسلمين، وقول كلمة واضحة في هذا الصدد.

إن هذه المرحلة هي الموجِّه العام الذي ألقى بظلاله على طبيعة الترجمة من جهة، وعلى طبيعة الدرس العقائدي لدى مفكري الإسلام عصرئذٍ من جهة أخرى. لقد كان عصر الرسول الأكرم ﷺ هو عصر الدعوة الإسلامية واستيعاب الدين الجديد، عصر الاتجاه نحو تربية الجيل الإسلامي الأول (= الصحابة) بشكل عملي، من خلال تهذيب النفوس وسن التشريع الذي يُدير حياتهم، فلم تكن هناك «خلافات» ولا «ملل» مضادة تعكّر صفو الدعوة الناشئة، إلَّا اللَّهُم بعض الأفكار السطحية التي يحملها المجتمع الذي نزلت فيها الديانة الإسلامية آنذاك، وهي أفكار سرعان ما حسم الإسلام نقاشه معها، مبيّناً ما تنطوي عليه من هشاشة وبساطة. وقد امتد هذا الأمر حتى انقضاء عصر الخلفاء الأربعة، لتبدأ مع العصر الأُموي مرحلة جديدة أخذت بالاتساع والنضج طيلة بدايات العصر العباسي إلى منتصفه حيث بلغت الأوج والقمة.

فمع العصر الأموي والقرن الأول من العصر العباسي (أي ١٣٦ ـ ٢٣٦) سوف يشهد المجتمع الإسلامي اختلافات جذرية هامة تلقي

بظلالها على موضوعة ترجمة العلوم الأجنبية الدخيلة، وعلى طبيعة التعامل معها، حتى إذا توسَّطْنا العصرَ العباسي بدت مرحلة جديدة هي الأخرى، عصر ازدهار الإفادة من الفلسفة وتدمجها داخل منظومة الفكر الإسلامي، ثم تختم هذه الدورة مع مرحلة جديدة على مشارف نهايات العصر العباسي، هي مرحلة التراجع الفلسفي وإقصاءه من ميدان الفكر واتهام المنشغلين به بالخروج عن السنة، حتى تأتي مرحلة الإقصاء العام من خلال نقد الغزالي وفتوى ابن الصلاح الشهرزوري.

لقد كان العصر الإسلامي الراشدي يقتصر على العمل بمصدري الفكر الإسلامي (القرآن والسُّنة)، وهما كل ما يعرفه المسلمون، حتى إذا ما واجهتهم مشكلة هرعوا إلى النص الديني وسيرة الرسول ﷺ مكتفين بإشكالياتهم العملية الفعلية، حيث لا مزيد من التفاصيل والاختلافات، إلَّا اللَّهم ما ندر مما لا يشكل سمة بارزة في ذلك العصر.

وقد تكون بدايات العصر الأموي لا تختلف عن العصر الذي سبقه في حصر مصادر الفكر عندهم بالكتاب والسنة والاقتصار في الغالب على المشاكل العملية.

نعم، إذا ما ذكرنا تلك المشاكل العلمية التي شهدها عصر الخلفاء وبدايات العصر الأموي، عرفنا أن جُلّها كان يتمحور حول الخلاف «**الداخلي**» بين المسلمين أنفسهم، والمتمثِّل بالاعتراضات المطوَّلة بشأن موضوع «**الإمامة**» وطبيعة السلطة الشرعية في تمثيل الإسلام وإدارة المجتمع المسلم، وكذا تلك النقاشات الجريئة حول حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، ثم طُرحت إشكاليات تتعلَّق بمصير مرتكب الكبيرة ومعنى الإيمان الذي يقوم عليه الإسلام. وهذه مشاكل أفرزها «**الداخل**» الإسلامي، وهي إشكاليات تعد محور تفكير هذا العصر، لا سيَّما قضيَّتي

«الحرية الإنسانية» و«معنى الإيمان»، اللذان يعدَّان رد فعل طبيعي **للثقافة** التي بشَّرت بها السلطة الأموية من عقيدتي الجبر والإرجاء، **وللعصيان السياسي** والحروب التي تمخَّضت عنه، والتي أدخلت المجتمع الإسلامي في بعض التناقضات الحادة بشأن معنى الإيمان.

وحيث إن الخلاف «**داخلي**»، أي إشكالية داخل الفضاء الإسلامي للمجتمع، فإن أدلة النقاش وأدواته كانت بطبيعة الحال أدلة إسلامية، تعتمد على مصدَرَي الإسلام «القرآن والسُّنة».

من هنا يتضح سبب اقتصار المسلمين على هذين المصدرين في تلك المرحلة من تاريخ المعتقد الإسلامي، وذلك بفعل أن نفس الإشكالية القائمة آنذاك هي وليدة المجتمع المسلم «داخلياً»، ولا يفترض ـ وهذا مما يتفق عليه الجميع آنذاك ـ في مجتمع مسلم أن يبحث عن سبيل لشرعنة أفكاره، خارج دعامتي تفكير هذا المجتمع ومصدر معرفته وثقافته (= الكتاب والسنة).

لكن الأمر اختلف كل الاختلاف مع نهاية الثلث الأول للقرن الثاني الهجري، أي مع بدايات العصر العباسي (١٣٦هـ)، حيث بدأ الاستقرار الاجتماعي، وتوقفت حروب الفتوحات، وبدأت السلطة تعكف على إدارة الشأن الداخلي في الأراضي التي فتحت إسلامياً، وتحاول سياسة هذا المجتمع الكبير وتنظيمه.

لكن مع ذلك كان على الجميع أن يلاحظ أن الأمور اختلفت كثيراً، اجتماعياً وثقافياً، عن العصور الإسلامية السابقة، عن الصبغة القديمة التي كان عليها المجتمع فيما قبل، فهو يختلف اليوم عن مجتمع الأمس بنقطتين هامتين:

النقطة الأولى: اختلاط المسلمين بغيرهم من الأمم الجديدة، ذوي

المصادر المعرفية والمفاهيم والثقافات المتنوعة، حول الكون والإنسان والعقيدة والسلطة السياسية، تختلف إلى حدٍّ بعيد عن مصادر المعرفة لدى المسلمين، وعن فكرهم وثقافتهم بشأن تلك المفاهيم والموضوعات.

النقطة الثانية: إن تلك الأقليات الدينية والثقافية المغايرة، لا سيَّما الطبقة العالمة منهم، تمتعت باحترام الدولة والمجتمع الإسلاميين، وتوفير بعض الحرية لهم، بعد أن تم دمج الكثير منهم في أجهزة ودوائر الدولة الإدارية والعلمية، وسمح لأوساطهم الشعبية أن تمارس طقوسها وشعائرها الدينية الخاصة، وأن تبوح بأفكارها وعقائدها، بل وأن تحضر محافل واجتماعات النخبة الإسلامية المفكِّرة، وبالتالي تخوض في جدلها ومناقشاتها العلمية.

إن هذا الوضع الجديد أفرز بدوره أمرين في منتهى الخطورة:

الأمر الأول: أنه قاد، وبنحو طبيعي ومتوقَّع جداً، إلى ظهور أفكار وعقائد جديدة مخالفة لعقائد المجتمع المسلم، أظهرتها تلك الأقليات البرجوازية ذات التكوين الثقافي الغريب على المسلمين، تلك الأقليات التي ضمنت لها، وتحت عناوين كثيرة، مقعداً مقرّباً من السلطات منذ وقت بعيد، أهم تلك العناوين: المعرفة المميزة التي تمتعت بها، لا سيَّما الطب. وهذا الأمر حتَّم على الطبقة العالمة من المسلمين أن يؤدُّوا مسؤوليتهم العلمية المفترضة في الدفاع عن عقائد المسلمين، وأن يدحضوا و«يزيِّفوا» تلك العقائد المخالفة لهم.

الأمر الثاني ـ ولعلَّه الأهم ـ : اطِّلاع المسلمين، أو بالأحرى نخبهم المثقَّفة، على مصادر معرفية، ومفاهيم ثقافية، تعود عليهم بالنفع في إدارة نقاشاتهم، سواء منها تلك النقاشات التي تدار مع طرف

«**داخلي**» مسلم وفي إشكالية إسلامية، أم تلك النقاشات التي تدار مع طرف «**خارجي**» ينتمي إلى ديانة وثقافة مغايرتين لهم، وفي إشكالية ليست بالضرورة أن تكون إسلامية الطابع.

على أية حال، فإن هاتين النقطتين اللتين ذكرناهما قبل قليل ستلعبان الدور الأهم في إحداث التغييرات على طبيعة ثقافة المجتمع المسلم وأدواته المعرفية.

ولعل أشهر تلك المحاولات المكتوبة التي تقدَّمت بها هذه الأمم الجديدة، في نشر ثقافتها ومتبنياتها ضمن اختلاطها بالمسلمين، وأخذها بمبادرة الدفاع عن عقيدتها أمام ما يناقضها به المسلمون في عقيدتهم التي حملوها مع جيوشهم الفاتحة، هي محاولة «**يحيى الدمشقي**» الدفاعية عن المعتقد المسيحي، والتي اتخذت شكل سؤال وجواب يقول فيه: إن قال لك المسلم: كذا، فقل له: كذا.

إذن؛ فنحن أمام عدة ظواهر جديدة، انتقل فيها المجتمع المسلم من كونه مجتمعاً إسلامياً محضاً من الناحية السكانية، إلى مجتمع خليط يضم معه الكثير من الأقليات الأخرى كالمسيح واليهود والمجوس والصابئة والمانوية وغيرهم. ومن كون خلافاته «**داخلية**» تتمحور حول موضوعات الإمامة والحرية وحقيقة الإيمان، إلى خلافات «**خارجية**» تصطدم مع صلب المعتقد الإسلامي كظهور عقائد التثليث المسيحي والإثنينية المانوية وكثير من الملاحدة أو منكري النبوات وغيرهم. وأخيراً تحول آخر على مستوى مصادر الفكر لدى المسلمين وأدوات نقاشهم فبعد أن كانت مقتصرة على الكتاب والسنة، بدأت تواجه مصدراً أو مصادر جديدة تتمثل بهذه الثقافات، كما ستلتقي بأدوات جديدة في النقاش تخرج عن مصدري الفكر الإسلامي وتحتكم إلى العقل، وهذا

طبيعي في نقاش أطراف لا تؤمن بهذين المصدرين كحجة يركن إليها.

هنا تبدأ علاقة المتكلمين بالفلسفة والثقافة اليونانية وغيرها من الثقافات المانوية والديصانية، كما تظهر شخصيات أثارت الكثير من الجدل في الأفكار والنقاشات نظير: **عبد الله بن المقفع وابن أبي العوجاء** وغيرهما.

ولا شك أن العراق كان في صلب هذه المعركة الفكرية، بل موطنها وساحتها، ليست فقط باعتبار أنه يحتل موقع القرار السياسي في العالم الإسلامي، بل ـ ولعل هذا هو الأهم ـ لأنه يشكل حاضرة الإسلام الكبرى من خلال مدنه البصرة والكوفة وبغداد. وحيث إن من غير الممكن وصف ظروف هذه البيئات الثلاث والتيارات الثقافية السائدة فيها أكتفي هنا بالإشارة إلى حاضرة البصرة، موطن المعتزلة الذي انطلقت منه أفكارهم، أولئك الذين سيسجل لهم التاريخ أول الانشغالات من متكلمي الإسلام بالفلسفة اليونانية.

يقول عبد اللطيف حمزة واصفاً هذه الحاضنة الفكرية بما تشكله من تيارات فكرية وتنوع اتجاهات، مع إغفالنا لمواضع التعليق في عبارته:

(يمكن أن يقال إنها [البصرة] **كانت في طورها الأول ـ أعني به طور الصحابة ـ مستقيمة الإيمان، صحيحة العقيدة، متواضعة التفكير، إن صح هذا التعبير. ثم أصبحت في طورها الثاني على يد الحسن البصري تنزع قليلاً إلى حرية التفكير. ثم نقلها واصل بن عطاء إلى طور ثالث مالت فيه إلى فلسفة التحليل وتورطت في كثير من المسائل التي لم تكن يعرفها المسلمون.** [... ثم] **كان لا بدّ لها أن تدخل على يد الفرس في طور رابع يتسلط فيه رجال مغرضون وطائفة ناقمة على الدين لأنها كانت**

تحتفظ لنحلتها القديمة بشيء غير قليل من الولاء والتقديس)[1] ثم يذكر ابن المقفع كأبرز شخصيات القرن الرابع التي تأتي ضمن السياق الأخير الذي ورد أعلاه.

وفي وصف أكثر تحديداً لتيارات الفكر السائد آنذاك ورجالاته وممثّليه ـ ننقله نظراً لأهميته بالرغم من طوله النسبي ـ يقول باحث آخر:

(في هذه المدينة اصطدم الفكر الديني القائم على الإيمان بمعطيات الوحي، بالفكر الفلسفي القائم على العقل، وتكوّن البصرة أربعة اتجاهات مختلفة:

الاتجاه الأول: اتجاه علماء الكلام ومدرسة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وهم أهل الاعتزال.

الاتجاه الثاني: اتجاه أصحاب الفقه والسُّنة، وهم أتباع الحسن البصري ومحمد بن سيرين.

الاتجاه الثالث: اتجاه بعض الفلاسفة والمفكرين الأحرار وكانوا ذوي اتجاهات متصارعة كأتباع الفلسفة المشَّائية من السوريان مثل: جُرجس، أُسقف العرب الذي ترجم كتب أرسطو المنطقية، وخصومه من أتباع الأفلاطونية المحدثة، ويوحنا النحوي الذي ناقض أتباع أرسطو وبرقلس القائلين بقِدم العالم.

الاتجاه الرابع: اتجاه أصحاب النحل والمقالات الدينية المتعددة كالمجوس والمانوية والصابئة وغيرهم.

وكان الصراع بينهم على أشُدِّه)[2].

---

(١) حمزة، عبد اللطيف، ابن المقفع، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٢) الحمد، محمد عبد الحميد، الزندقة والزنادقة: تاريخ وفكر، دار الطليعة الجديدة ـ دمشق، ط١، ١٩٩٩، ص ٦٣ ـ ٦٤.

هذه إحدى صور هذه الحاضنة في مراحلها الفكرية وتنوُّع تكوينها الفكري الذي فتح الأفق على إشكاليات جديدة ما كان للمتكلمين إلا أن يخوضوا غمارها. يقول الشهرستاني في تاريخ علاقة المتكلمين بالفلسفة:

(ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين انتشرت أيام المأموم، فخلطت مناهجهم بمناهج الكلام، وأفرجتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام)[1].

وفي جملة غاية في الأهمية لأحد أبرز أعلام المعتزلة المتفلسفين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، يُؤرِّخ فيها دور الأقليات في المجتمع الإسلامي، وما لعبته نقاشاتهم في تزويد المسلمين بمصادر جديدة في التكوين الفكري، وفي أدوات البحث والنقاش، قائلاً:

(لولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ومنجموهم، ما أخذنا شيئاً من كتب المنانية والديصانية والمرقونية، ولَمَا عرفنا غير كتاب الله وسنّة نبيّه، ولكانت تلك الكتب مستورة عند أهلها ومخبَّأة في أيدي ورثتها)[2].

كما جاء في نص آخر له أيضاً يحمِّل فيه النصارى المسؤولية الكبرى في حملات النقد والتشكيك في الاعتقادات الإسلامية في أذهان «العامة» من الناس، وبثّهم مسائل «الملحدين» و«الزنادقة الملاعنين»، وفي هذين الأخيرين إيضاح لطبيعة المواجهة التي يخوضها المتكلمون المسلمون مع غيرهم من «متكلمي» التيارات والمذاهب والملل الأخرى، يقول الجاحظ:

---

(١) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ـ بيروت، ١٤٠٤ هـ، ص ٣٠.

(٢) الحمد، محمد عبد الحميد، الزندقة والزنادقة: تاريخ وفكر، مصدر سابق، ص ٦٧، نقلاً عن الجاحظ في: «رسالة الرد على النصارى».

«إن هذه الأمة [الإسلامية] لم تبتل باليهود ولا المجوس ولا الصابئة كما ابتليت بالنصارى؛ ذلك أنهم يتَّبعون المتناقض من أحاديثنا، والضعيف بالإسناد من روايتنا من آي كتابنا، ثم يخْلون بضعفائنا ويسألون عنها عوامنا، مما قد يعلمون من مسائل الملحدين والزنادقة الملاعين»[1].

من هذه النصوص يتَّضح أن هناك مشكلة اجتماعية عقائدية قائمة بين صفوف المسلمين، وأن الحواضر الإسلامية بدأت تشهد نفوذاً متزايداً لأصحاب التيارات المختلفة، الخارجة عن الإسلام أو الداخلة فيه، ولكن المتأثِّرة بالتنوّع الفكري السائد.

من هنا نشأت الحاجة إلى أدوات جديدة تكافئ، إن لم تطابق الأدوات، التي تسلَّح بها أولئك الخصوم بشتى أنواعهم، من خارجين أو منضويين داخل الدين الإسلامي، فكان أن دعت الأمور إلى الاستفادة من تلك الأدوات الجديدة: المنطق والفلسفة.

ب ـ المتفلسفة الأوائل من المتكلّمين:

لعل نص الشهرستاني المتقدِّم يلقي الضوء على تلك البدايات مع شيوخ المعتزلة، على أن من واجب الباحث أخذ هذه التعليقات الصادرة من مؤرخين أشعريين، أو من أنصار أهل الحديث مثل العلامة «ابن تيميَّة»، بمنتهى الحيطة والحذر؛ ذلك لأن هؤلاء يشكِّلون الخصوم التقليديين للتفكير العقلي الفلسفي في التاريخ الإسلامي، مقابل التيارات الإسلامية الأخرى، معتزلية كانت أم شيعية، فإنهم قد اعتادوا إلصاق مناوئيهم بمصادر غير إسلامية، دخيلة وغير نقية، بهدف النيل منهم والتشكيك في

(١) المصدر السابق، ص ٦٩، نقلاً عن الجاحظ في: «رسالة الرد على النصارى».

أفكارهم وأطروحاتهم، وبالتالي إخراجهم من حظيرة الإسلام.

وفي نفس الوقت ينبغي التأكيد ـ وهذه ملاحظة سبق أن طرحناها ـ على أن كلامنا ليس عن بدايات التفكير العقلي في الإسلام، الذي تظهر أشد ملامحه بتقديم العقل عند مخالفة ظاهر النصِ له، وهذا التفكير الذي تعود بداياته إلى أوائل انشغال المسلمين بطرح عقائدهم وتدريسها، وقد برز أعلام كبار من المسلمين يعتمدونه في تأسيسهم الفكري العقائدي، وأعني بنحو خاص الإطار الاعتزالي/ الشيعي. وهذه نقطة سنعود لها في المبحث القادم عند الحديث عن تاريخ الكلام عند الشيعة الإمامية.

إنما الملاحظة التي تستوقفنا هو هذا النزوع الفلسفي داخل علم الكلام، إن عبارة الشهرستاني لا تخفي وجود فن الكلام عندما أقدم بعض مشايخ المعتزلة على «خلط» مناهجهم بمناهج الفلسفة، وكأن الشهرستاني يقول: إن هذا «الخلط» لمناهج متكلمي المعتزلة بمناهج الفلسفة، حصل عند الطبقات المتأخرة من المعتزلة، وليست الطبقة الأسبق على أبي الهذيل العلّاف، أي ليس عند الرعيل الأول من شيوخهم، طبقة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد.

أمّا شيعياً، وهو ما لم يذكره الشهرستاني، فإنّنا لا نجد شيئاً يذكر عن الفلسفة والفلاسفة لدى الطبقات المتقدمة من متكلمي الشيعة، نظير: عيسى بن روضة أو قيس الماصر أو حمران وزرارة ابنا أعين أو علي بن إسماعيل بن ميثم التمّار[1] ... نعم أول من تذكر الفلسفة في سيرته

---

(١) هناك خلاف لدى أصحاب التراجم في تعيين الشخص الأول الذي تكلم (وليس الاحتجاج والمناظرة الشفهية، فهذه لم تكن غائبة ـ في رأي الاعتقاد الشيعي ـ بحال من الأحوال من أول يوم رحل فيه رسول الله) على مذهب الإمامية، فابن =

العلمية من متكلمي الشيعة هو هشام بن الحكم، الذي كان «**يطعن على الفلاسفة**» كما نقل الشيخ الطوسي عن أبي عمر الكشي[1]، وله كتاب في نقد الفلسفة اسمه «**كتاب الرد على أرسطوطاليس في التوحيد**»[2]. وبعد

= النديم البغدادي يذكر في فهرسته أن علي بن إسماعيل بن ميثم التمّار أول من تكلم على مذهب الإمامية (انظر: ابن النديم البغدادي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٢٣)، وهو ما ذهب إليه الشيخ الطوسي أيضاً (الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، **الفهرست**، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة ـ قم، ط١، ١٤١٧، ص ١٥٠).

وقد تعرض لنقد هذا الرأي جملة من محققي علم الرجال: منهم: الشيخ محمد تقي التستري في كتابه «قاموس منهم: الشيخ محمد تقي التستري في كتابه «قاموس الرجال» (ج١٢، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط١، ١٤٢٥ هـ، ص ٣٩٥)، فقد جعل هذا الرأي واحداً من «اشتباهات» الشيخ الطوسي، وخطّأه في أمرين:

الأمر الأول: في أنه أسقط اسم جد التمار، والصحيح هو: علي بن إسماعيل بن (شعيب) بن ميثم.

والأمر الثاني: في اعتباره أول من تكلم من الإمامية مع أنه ـ وفقاً لرأي التستري ـ تلميذ لهشام بن الحكم! ثم أرجع سبب خطأ الشيخ إلى متابعته ابن النديم البغدادي في ذلك، مع أن ابن النديم مجرد ورّاق (ينقل ما وجد في الكتب مع تصحيفات نُسخها).

ومنهم: السيد حسن الصدر (ت ١٣٥٤ هـ) في كتابه «الشيعة وفنون الإسلام» (مطبوعات النجاح ـ القاهرة، ط ٤، ١٩٧٦م، ص ٦٥ ـ ٦٦) ذاهباً إلى أن أول من تكلم على مذهب الإمامية هو عيسى بن روضة.

(١) راجع: الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، ج٢، تصحيح وتعليق: مير داماد الأسترابادي/ تحقيق: السيد مهدي الرجائي، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ص ٥٣٠.

(٢) راجع: ابن النديم البغدادي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٢٤. النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي النجاشي الأسدي الكوفي (ت ٤٥٠ هـ)، «فهرست أسماء مصنفي الشيعة» المعروف بـ «رجال النجاشي»، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط٥، ١٤١٦ هـ، ص ٤٣٣. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٥٩.

ذلك يتم ذكر جملة من متكلمي الإمامية، كان لهم نوع علاقة بالفلسفة أمثال: الفضل بن شاذان بن الخليل الأزدي النيسابوري[1]، والحسن بن موسى النوبختي[2]، وإسماعيل بن علي بن إسحاق النوبختي[3]، وعلي بن محمد بن العباس بن فُسَانْجُس[4]، وأبي القاسم العلوي الكوفي علي بن أحمد بن موسى (المتوفى ٣٥٢)[5]...........

---

(١) ذكر له النجاشي ـ نقلاً عن الكنجي ـ أن له كتاباً اسمه «كتاب الرد على الفلاسفة» (رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٠٧). والطوسي ذكر له في فهرسته كتاباً باسم «كتاب النقض على من يدعي الفلسفة في التوحيد والأعراض والجواهر والجزء» (الفهرست، مصدر سابق، ص ١٩٨) ولعله نفس الكتاب الذي ذكره النجاشي.

(٢) وصفه ابن النديم بالمتكلم الفيلسوف، وقال إن جماعة من نقلة كتب الفلسفة كانوا يجتمعون عنده، وإن له مصنفات وتأليفات في الكلام والفلسفة (ابن النديم البغدادي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٢٥). كما ذكر النجاشي أن له على [علوم] الأوائل كتب كثيرة، ذكر منها: كتاب الرد على أهل المنطق، وكتاب حجج طبيعية مستخرجة من كتب أرسطوطاليس في الرد على من زعم أن الفلك حي ناطق (رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٦٣). والطوسي في فهرسته نقل ما قاله ابن النديم (الطوسي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٩٦). وسنعود في الفصل الأخير من دراستنا هذه لنتعرف على بعض مواقفه من الفلاسفة والمنطق.

(٣) راجع: ابن النديم البغدادي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٢٥. النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٣١. الطوسي، الفهرست، مصدر سابق، ص٤٩.

(٤) قال عنه النجاشي (رجال النجاشي، ص٢٦٩): (كان عالماً بالأخبار والشعر والنسب والآثار والسير، وما رُئي في زمانه مثله، وكان مجرداً في مذهب الإمامية (الإمامة)، وكان قبل ذلك معتزلياً وعاد، وهو أشهر من أن يشرح أمره). ثم ذكر له جملة من الكتب، منها: كتاب **الرد على أهل المنطق** ، وكتاب **الرد على الفلاسفة**.

(٥) يذكر لأبي القاسم الكوفي مرحلتان: في أولهما كان مستقيم العقيدة (أي إمامياً)، ثم غلا وانحرف وصار مخمساً. ذكر له النجاشي خمسين كتاباً منها: (كتاب الرد على أرسطا طاليس). انظر: رجال النجاشي، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦. كما ذكره ابن =

وغيرهم[1].

إذن، تبدأ قصة علاقة المتكلمين مع الفلسفة بشكل جدي: «معتزلياً» مع أبي الهذيل العلاف والنظام، و«إمامياً» مع هشام بن الحكم تحديداً.

فبالرغم من الغموض في تحديد الفترة الزمنية التي ينتمي إليها هؤلاء الثلاثة بنحو قطعي، إلا أن المهم هو التأكيد على تعاصرهم وعلى شهودهم عصر الترجمة ونقل الفلسفة اليونانية.

بالنسبة إلى أبي الهذيل العلاف هناك إجماع على اعتباره شيخ المعتزلة الأوحد في زمانه والمهذِّب والمنظم لأفكارهم[2]، كما أنَّه عاصر انتشار المذاهب المانوية والديصانية، وشهد عصر المأمون الذي دعاه للجدل والمناظرة في مجلسه، ومن هنا اتصل بكتب الفلاسفة وتراجمتهم[3]، بل إن

= النديم البغدادي في فهرسته (مصدر سابق، ص ٢٤٣) وقال إنه من أفاضل الإمامية. وللتحقيق فيما ورد بشأن غلوه وتصنيفاته قبل وبعد مرحلة الغلو، انظر: النوري الطبرسي، حسين بن محمد تقي المازندراني، **خاتمة مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٥ هـ، ج ١، ص ١٦٩.

(١) نظير: عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري. قال النجاشي عنه: (له كتاب في الإمامة، وكتاب سماه كتاب **الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس**) (راجع: رجال النجاشي، ص ٢٢٠). يبدو أن كتابه الأخير في الطعن على الفلاسفة؛ وذلك استظهاراً من كلمة (الأوائل) التي تعني الفلاسفة في مثل هذا السياق.

(٢) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مصدر سابق، ج١، ص ٤٩. النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصدر سابق، ج١ ص ٤٤٣، وجميع التراجم تجمع على هذا الوصف.

(٣) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مصدر سابق، ج١، ص ٣٠ وص٤٩. النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مصدر سابق، ج ١، ص ٤٤٤. الغرابي، علي مصطفى، تاريخ الفرق الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٥١.

هناك شاهدة من تلميذه النظّام توضح ذلك، ينقلها أحمد بن يحيى بن المرتضى الحسني (ت ٨٤٠ هـ) عن المحكي من كلام يحيى بن بشر، حيث يقول إن إبراهيم بن سيَّار النظام ذهب إلى الكوفة و(**إنه** [المقصود هو النظَّام] **نظر في شيء من كتب الفلاسفة، فلمَّا ورد البصرة كان يرى أنه أورد من لطيف الكلام ما لم يسبق علمه إلى أبي الهذيل. قال إبراهيم** [والحديث لا زال لابن المرتضى فيما ينقله من المحكي عن يحيى بن بشر] : **فناظرت أبا الهذيل في ذلك، فخُيِّل إليَّ أنه لم يكن متشاغلاً قط إلَّا به؛ لتصرُّفه فيه، وحذقه في المناظرة فيه)**[1].

وفي مسألة وحدة الذات ونفي الصفات ـ وهي من أكبر المسائل التي اختلفت فيها فرق المسلمين ومذاهبهم ـ نسب أبو الحسن الأشعري[2] والشهرستاني[3] إلى العلاف أنه أخذها من الفلاسفة.

بالنسبة لنا ليس المهم هو مصدر هذه الفكرة عند العلاف حقيقة: هل هي الفلسفة أم مصادر أخرى (كمدرسة أبي هاشم بن محمد بن الحنفية الذي تتلمذ على يده واصل بن عطاء أستاذ العلَّاف)، إنما المهم هو ـ دون أن نخوض في تفاصيل ذلك ـ ربط الرجل بالفلسفة والفلاسفة.

---

(١) الهمداني، القاضي أبو الحسن عماد الدين عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي المعتزلي، المنية والأمل، جمعه: ابن المرتضى، قدم له وحققه وعلق عليه: عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية، ProductID1985\1985 م، ص ٤٤.

(٢) الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ٣، مهمل من التاريخ، ج ١، ص ٤٨٥.

(٣) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مصدر سابق، ج١، ص ٣٠، وص ٤٩ ـ ٥٠.

ولو انتقلنا إلى هشام بن الحكم، الخصم العنيد للمعتزلة في وقته، هو وجميع متكلمي الشيعة المعاصرون له كحمران وزرارة ابنا أعين وأبي جعفر محمد بن علي بن النعمان الأحول الملقب بمؤمن الطاق وهشام بن سالم الجواليقي وغيرهم ـ وسنأتي على ذكرهم في المبحث الثاني من هذا الفصل ـ أولئك الرجال الذين يشكِّلون أعنف وأعمق خصوم للمعتزلة في وقتهم، يشاطرون المعتزلة البحث والمناظرة والاستدلال والدفاع عن الإسلام أمام هجمات المانوية والديصانية والنصارى وغيرهم من الملل والنحل. إذا انتقلنا إلى هشام بن الحكم ـ وإنما نؤخّر الكلام عن النظام لأنه تلميذ هشام بن الحكم ـ فهو قمة شاخصة في الفكر الكلامي الشيعي في وقته، بل هو الرجل الأبرز بينهم بلا منازع، وهو ـ بالإضافة لذلك ـ كان أبرز خصوم المعتزلة والمناقش المفلّق لمقولاتهم، وقد تسبب ذلك له بالكثير من المشاكل والاستهداف المغرض .. وسيأتي الحديث عنه لاحقاً.

ولكن الشيء المهم بالنسبة لنا الآن هو تعدُّد مصادر تكوين هشام بن الحكم الفكرية وعلاقته المبكرة بالفلسفة، وذلك من خلال اتجاه الفلسفة الرواقية المنتشرة آنذاك في المذاهب الديصانية والغنوصية والثانوية، لاسيَّما وقد تتلمذ على يد أبرز ممثلي المذهب الديصاني في وقته: أبو شاكر الديصاني[1]، وكانت تلك الفترة من التلمذة هي المرحلة الديصانية[2] من فكر هذا الرجل الألمعي، الذي يبدو من جميع مصادر

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق، ج٢، ص ٥٢٧، وص ٥٦١. ابن داود الحلي، تقي الدين الحسن بن علي، رجال ابن داود، تحقيق وتقديم: محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات الرضي ـ قم (وأفست على طبعة النجف ١٩٧٢ م)، ص ٢٠٠، وص ٢٨٤. ونعمة، عبد الله، هشام بن الحكم، طبعة ١٩٥٩/١٩٥٩ م، ص ٤٨.

(٢) نعمة، عبد الله، هشام بن الحكم، مصدر سابق، ص ٤٨.

ترجمته أنه مفكر حرّ تقلقه الأسئلة، ولا يتوانى في اعتقاد ما يشكِّل حلاّ لأسئلته مهما خالفت تلك الحلول العقلية ما هو سائد في وقته.

ظهرت للرجل آراء في بعض القضايا ذات المنزع الفلسفي كالجزء الذي لا يتجزَّأ، ونظريته في الحركة، وفي الأعراض والجواهر وغيرهما. والأهم من ذلك كله هو عنوان أحد كتبه الذي ورد في قائمة مؤلفاته كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، والتي ـ وللأسف الشديد ـ فُقدت جميعها كما هو الحال مع جميع هذه الطبقة من متكلمي الإسلام. وبالرغم من عدم معرفتنا بطبيعة الرد والقضايا التي ناقشها، ولا المستوى العلمي التي تحلَّى به، ولا حتى المنهج الذي اتبعه في نصرة آرائه والرد على الفلاسفة، فالمهم بالنسبة لنا هو هذا الانشغال المبكر من قبل متكلم مسلم في التوغل في قضايا فلسفية، ليست فقط في فهم مفاهيم الفلسفة واستيعاب إشكالياتها، بل والنقاش والرد على تلك الأفكار والمفاهيم، وفي فكر أكبر رجال الفلسفة ومعلِّمهم: أرسطوطاليس.

أُنهي حديثي الموجز عنه بكلمة لأحد أوائل دارسيه، وهو الشيخ عبد الله نعمة، يقول:

(ونحن إذ نجد في تفكير هشام عناصر فلسفية ... فلا نكون مغالين إذا قلنا: إن هشاماً هو رعيل أولئك الذين مهَّدوا الطريق للفلسفة الإسلامية، وفسحوا المجال أمامها لبداية عهد التطور، وهي في بدء الدور الانتقالي إلى عهد فلسفي خالص)[١].

مع وصولنا إلى النظام نكون قد دخلنا في إحدى أهم وأشهر مراحل علاقة المتكلمين بالفلسفة، وهذا ليس غريباً بعد أن تتلمذ الرجل على سابقيه: أبو الهذيل العلّاف وهشام بن الحكم، وبعد أن عاصر

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٩.

انتشار كتب الفلسفة والمذاهب الحاملة لها كالديصانية والمسيحية، وبعد أن توفَّرت له فرصة مطالعة تلك الكتب وقراءتها بدقة ـ كما أشار هو بنفسه إلى ذلك وكما نقلناه سابقاً ـ حين طالع تلك الكتب في الكوفة، ثم قدم البصرة متصوراً أنه يحمل شيئاً من العلم لا علم لأبي هذيل العلاف به فتفاجأ بمستوى اطلاع الأخير على الفلسفة حتى ليكاد «يتخيَّل» على حدِّ تعبير النظام نفسه أن العلاف لم يشتغل بغيرها. وهو بدوره أيضاً كتب كتاباً ـ كما هو الحال بالنسبة إلى أستاذه هشام ـ في نقض أحد كتب أرسطو كما ورد ذلك فيما نقل القاضي عبد الجبار[1].

إن الشيء المهم الذي يلاحظ في فترة هؤلاء الأشخاص هو انتشار مقولات مخالفة للمعتقد الإسلامي في التوحيد، وقد استمر كل واحد من أصحاب هذه المقالات حجته من التصور الموروث عندهم من الفلسفة، فكان ممَّا أخذه بعض المتكلمين من الفلسفة ـ كما نقل الشهرستاني في ترجمة العلَّاف والنظام ـ هو فكرة أن الصفات الإلهية هي عين الذات، وأن إرادة الله شيء آخر غير متعلقها، وأنها لا في محل، وتفسير معنى الإنسان بأنه الروح، وأن الله لا يقدر على فعل القبيح، والجزء الذي يتجزَّأ (الفكرتان الأخيرتان انفرد بهما النظام) .. وغيرها. لكنَّا نرى أن جلَّ ما ألهمت به الفلسفةُ المفكرين الإسلاميين هو في مباحث الطبيعيات، وإن خالفوا الفلاسفة في أغلب الأحيان في معناها أو توظيفاتها. فمن القضايا التي تعكس اهتماماً فلسفياً بالرغم أنها قد تبدو لنا ليست ذات أهمية في صلب البحث الفلسفي لليوم: **فلسفة الجسم** لأنها على علاقة بالتنزيه الإلهي، أو معنى **الحركة** لأنها لها علاقة بالقول

---

(١) الهمداني، القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، مصدر سابق، ص ٤٨. وكذا: نعمة، عبد الله، هشام بن الحكم، مصدر سابق، ص ١٠٦.

بقدم العالم، أو **نظرية الجزء** لأنها على علاقة بعلم الله تعالى، أو تفسير معنى **الإنسان** لأنه له علاقة بالخلق والمصير الأخروي للإنسان ... وهكذا بقيت القضايا التي تناولوها.

المهم إن هذا التقليد الذي درج عليه هؤلاء المفكرون من العناية بالفلسفة، إما موافقة وإما معارضة، سوف يكون له تأثيره البالغ في نضج البحث الكلامي، كما سيسهم لاحقاً في تطوير أدوات البحث في علم الكلام وتغيير الكثير من مفاهيمه في التعاطي مع العقيدة، وهو التطور الذي سيطال منهج المتكلمين القديم: قياس الغائب الشاهد والمفاهيم الإجرائية التي يستخدمها كمفهوم العلم واليقين والعقل والعلوم الضرورية.. وغيرها، التي سبق وأوضحنا بعضها في التمهيد العام، وسيأتي منا الحديث عنها في خصوص علم الكلام الإمامي بنحو أكثر تفصيلاً في الفصل الثاني.

سوف تستمر هذه المسيرة العلمية للاتجاه الكلامي العقلي «الملهم بالمفاهيم الفلسفية» في قضايا العقيدة مع الجاحظ والجبائيين اعتزالياً، ومع النوبختيين شيعياً، لينتهي الاتجاه الأول مع القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، والثاني مع المفيد والمرتضى علم الهدى وتلاميذهما وأتباعهما.

وبهذا تكتمل الدورة الأولى من علاقة علة الكلام الإسلامي، والإمامي منه على وجه التحديد، بالفلسفة. حتى إذا حل القرن الخامس والسادس (سنياً) والقرن السابع (إمامياً)، تبدأ مرحلة جديدة من العلاقة يكون للفلسفة وآلياتها المنطقية الأرسطية الإسهام الأكبر في تغيير علم الكلام بوجهه القديم حتى ليكاد أن يندمجا معاً.

إمامياً، وهو موضع عنايتنا، سيكون موطن هذا التطور الحاسم هو

الحاضنة الحلية، وعند طائفة من متكلميها وفلاسفتها، أبرزهم ـ كما سنعرف لاحقاً ـ المحقق نصير الدين الطوسي والمحقق ابن ميثم البحراني والعلّامة ابن المطهر الحلي.

أما اعتزالياً، فسيكون هذا التيار على موعد مع تطورات أزمة انشقاقه وتصدُّع جبهته الداخلية بعد خروج أبي الحسن الأشعري، الذي سيأخذ على عاتقه وضع عقيدة أسلافه الجدد من أهل الحديث في صورة كلامية لا تمت لهم بصلة، بل كانوا خصومها التقليديين على الدوام. هذا المذهب الجديد هو ما سيسمّى بالعقيدة الأشعرية، التي بالرغم من أن الحظ حالفها بوجود كوكبة رفيعة جداً من المفكرين المدافعين عنها والمشيِّدين لأسسها منذ الباقلاني (متكلم الأشاعرة الأكبر)، مروراً بالأسفراييني والجويني، وانتهاءً بالغزالي وفخر الدين الرازي، بالرغم من هذه الأسماء الكبيرة، إلّا أن فشل هذه العقيدة في استيعاب الجانب العقلي أمر سوف تواجهه في نهاية المطاف، لا سيَّما بعد أن تكوَّنت من دمج تركتين متباعدتين، هما:

- **الحديث** كما حملته المدونات السنية التقليدية كصحيح البخاري ومسلم وسنن النسائي والترمذي ...
- **وتركة الاعتزال العقلية** التي جلبها أبو الحسن الأشعري معه.

هذا الفشل في دمج هذين المكونين: النص بصيغته السنية التقليدية، دعامة عقيدة أهل الحديث، وعلم الكلام بخلفياته الاعتزالية المؤسَّس على منهج «الاستدلال بالشاهد على الغائب»، هو الذي سيقودهم إلى انهيار هذا الخليط غير المتجانس واللجوء إلى آلية جديدة هي «القياس الأرسطي البرهاني» ومفاهيمه.

ولكن هذا الوضع الجديد لن يستمر هو الآخر، وستحدث

انشقاقات جديدة تطمح للعودة لأسلافها القدماء، إلى أصحاب الحديث الذين لم «يُلَوَّثوا» بالمنظومة الاعتزالية والأرسطية، وهذا تحديداً ما قام به **أبو العباس تقي الدين ابن تيميَّة الحرَّاني** في أشهر الأعمال النقدية للمنطق الأرسطي في الثقافة الإسلامية، عندما كتب «**الرد على المنطقيين**»، أو ـ وهذا اسمه الآخر ـ «**نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان**»[1]. و«**أهل الإيمان» هنا هم السلفيون الجدد الذين يتزعمهم ابن تيمية نفسه، الطامحون للعودة إلى حيث كان أصحاب الحديث قبل المحاولات الإصلاحية الأولى التي قادها أبو الحسن الأشعري (مرحلة التغيير نحو المنظومة الاعتزالية)، فضلاً عن المحاولات الإصلاحية الثانية التي دشَّنها إمام الحرمين الجويني وقادها أبو حامد الغزالي ـ في جزءٍ من حياته قبل أن يتصوَّف و«يعتزل» ـ وفخر الدين الرازي وصلت لنهايتها مع عبد الحميد الإيجي في «المواقف في علم الكلام»** وشرحيه لسعد الدين التفتازاني والشريف الجرجاني.

هذه المرحلة الجديدة من نقد النظرية المنطقية الأرسطية ـ وليس فقط الفلسفة التي قامت عليها هذه النظرية، وهو ما فعله أبو حامد الغزالي نفسه حيث رفض الفلسفة وتبنى آليتها المنطقية ـ كان من آثارها اللاحقة تراجع العقيدة السنيَّة بصيغتها الأشعرية، وصعود العقيدة السنّية بصيغتها الحديثية السلفية، لا سيَّما في المرحلة الحديثة والمعاصرة من تاريخنا المتأخر، حيث يظهر النزاع على سيادة الساحة العقائدية السنّية بين هذين الاتجاهين على أشُدِّه، كل منهما يريد لنفسه أن يكون الناطق الرسمي باسم عقيدة العالم السنّي.

---

(١) آخر طبعة صدرت له بتحقيق الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، راجعه وأعدَّه لهذه الطبعة: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريَّان للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط١، ProductID2005\2005 م.

المبحث الثاني

مراحل علم الكلام الإمامي

حتى القرن السابع الهجري

❖ أوّلاً: إشكاليات دراسة علم الكلام الإمامي.

❖ ثانياً: مراحل علم الكلام الإمامي.

أولاً: إشكاليات دراسة علم الكلام الإمامي

أرى من الأهمية بمكان الإشارة إلى بعض النقاط الهامة قبل البدء بالحديث عن علم الكلام الإمامي حتى هذا القرن الهام في تطور علم الكلام الإمامي، وتلك النقاط هي:

أ: إشكالية المصادر والمرجعيات الفكرية

أود الإشارة في هذه النقطة إلى قضية بمنتهى الأهمية، طالما أهملت من قبل الباحثين في التعاطي مع المعتقدات الشيعية عامة، وهي مسألة المصادر المعتمدة في دراسة تاريخ الفكر الشيعي ونقل آراء علمائه ومفكريه.

إن جُلَّ هذه الدراسات المتأخرة تتخذ من كتب الفرق ومصنفات الملل والنحل كمرجعية في عرض العقائد الشيعية ومناقشتها، وقد أفضى

هذا الخلل المنهجي الواضح في التعاطي مع المعتقدات الشيعية إلى آراء ونظريات في منتهى الإجحاف والتشويه لتلك العقائد ولشخصيات المذهب الشيعي، وهو موضوع أثار ـ ولا يزال يثير ـ سخطاً واسعاً في الأوساط العلمية الشيعية، حيث لم تجد له ما يبرّره من الناحية العلمية والموضوعية. وهي ملاحظة صائبة بالفعل.

فمن الواضح أن كتب التاريخ الفكري العقائدي للفرق الإسلامية، وهي ما يطلق عليها اسم كتب «الملل والنحل»، كُتبتْ في جوٍّ من الاحتراب الفكري والعقائدي بين المسلمين، وأن جميع تلك الكتب تصنّف تلك الفرق المخالفة لها كخصوم، لا تتورّع عن وصفهم بشتى أنواع الانحراف والهرطقة والمروق عن الدين.

ولعل الحظ لم يسعف الفرق الشيعية في هذا الاتجاه؛ فهي طالما وضعت في الموقف المعارض والمناقش العنيد لأصحاب تلك الكتب، مما قاد هؤلاء إلى نعتهم بكل ذلك القاموس الواسع والبليغ من اصطلاحات الطعن والتكفير والخروج عن جادة الاستقامة.

وهذه الظاهرة من المواجهة بين ممثلي الفرق الإسلامية السنية وممثلي الفرق الشيعية، لا يقتصر على مراحل متأخرة من تاريخ الفكر الإسلامي، أو يختص بطبقات المتكلمين منهم، بل امتد إلى وقت سابق على هذه المرحلة بكثير جداً تعود إلى زمن الصحابة الأوائل.

وأحسب أن أمثلة تلك التكتلات المنقسمة بحسب الصحابي المتبوع، باتت من الحوادث الواضحة في الأذهان، يكفي في التدليل عليها إشارتنا إلى تلك المواجهات العنيفة التي طالت بعض أتباع الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام من خلال الإقصاء السياسي أو التصفيات الجسدية ....

وامتد الوضع على هذا الحال في مجال رجال نقل الحديث والحوادث الإسلامية من الجيل الآخر من هذا الصنف من الشيعة، ويمكن الرجوع إلى كتاب محمد بن عقيل العلوي الزيدي (ت ١٣٥٠ هـ) **«العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل»**[١] ليرى الباحث مستوى الإقصاء والتشويه الذي بلغته هذه الشخصيات الشيعية في كتب الرجال من قبل المذاهب الأخرى.

ويبلغ الوضع غايته القصوى حين تصنَّف الكتب والمؤلفات وهي غزيرة بتلك الأفكار والمعتقدات الغرائبية المشوهة عن أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، لتعتمد كمصادر موثقة وموضوعية، لا تطالها أدوات النقد والفحص العلمي المحايد عند متأخري الباحثين في مجال تاريخ الفكر الإسلامي[٢]، دون أن يكلفوا أنفسهم العودة إلى مصادر الفكر الشيعي، لاعتمادها بدورها، لا كمصادر وحيدة في تمثيل الفكر الشيعي والحديث عن تاريخه، فهذا موقف مرفوض وغير علمي أيضاً، وإنما كمصادر موازية لتلك المصنفات من الفئة الأولى وكروافد أخر في عملية المقارنة الفكرية.

فالمراجع للدراسات التاريخية في الحقل الشيعي يجد نفسه أمام نفس تلك الأحكام التاريخية البالية التي لا تنفك ترددها الأقلام الحديثة دون أدنى قراءة نقدية لها. إن التاريخ المبكر لعلم الكلام يتحدث بوضوح عن العلاقة بين تياري الكلام آنذاك، أي المعتزلة والشيعة، ويظهر

---

(١) العلوي، محمد بن عقيل، العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل، إعداد وتعليق: صالح الورداني، الهدف للإعلام والنشر، (مهمل من التاريخ).

(٢) ينظر من تلك الدراسات الصادرة في القرن العشرين، وبنحو خاص: أعمال د. أحمد أمين، و: د. محمد عابد الجابري، ود. أبو يعرب المرزوقي.. . وغيرهم.

التاريخ حجم الجدال العنيف بينهما في سيادة الحقل الكلامي الإسلامي وتمثيله، وقد أفضت هذه المواجهة الفكرية داخل الفضاء الإسلامي إلى إطلاق أحكام غير منصفة بحق متكلمي الشيعة وعقائدهم، وازدادت الأزمة حدة بعد الانشقاقات الداخلية في الصف المعتزلي، من خلال خروج شخصيتين مهمتين من صفوفه، وهما: ابن الراوندي وأبو الحسن الأشعري. ومما زاد الأمور تفاقماً هو الرد الذي كتبه الأول «ابن الراوندي» على المعتزلة «**كتاب فضيحة المعتزلة**» وانتقاله، أو على الأقل دفاعه، عن بعض الأفكار والعقائد الشيعية، فجاء الرد عليه معتزلياً من قبل أبي الحسين عبد الرحيم الخياط في كتاب «**الانتصار**». ثم تلتها كتب المعتزلة «**مقالات الإسلاميين**» لأبي القاسم الكعبي و«**طبقات المعتزلة**» للقاضي عبد الجبار، وهذه هي أهم كتب المعتزلة في تاريخ الفرق وعقائد المتكلمين الإسلاميين وقد حملت الكثير من التحامل والإجحاف والأحكام غير الدقيقة المشوَّهة.

والأمر نفسه تكرر مع المنشق الآخر عن المعتزلة «أبو الحسن الأشعري»، فهو بعد أن كان ذا تكوين معتزلي عريق امتد إلى أربعين عاماً، نراه ينقل إلى الطرف الآخر الذي لا يقل خصومة في علاقته مع الكلام الشيعي، أعني: أصحاب الحديث. ليصنع من هذين المكوِّنين (الاعتزال + عقيدة أصحاب الحديث) ما يسمى بالعقيدة الأشعرية، أو علم الكلام الأشعري، وبهذا الرجل تبدأ سلسلة جديدة من تلك القراءة المأزومة للكلام الشيعي من خلال مجموعة من المصنفات الأشعرية في التاريخ الفرقي والعقائدي للمذاهب الإسلامية، تُشاع فيها تهمة الهرطقة والمروق عن الدين لجميع المذاهب الإسلامية المخالفة لهم، وقد حظيت الشيعة بالنصيب الأوفر من هذه الأحكام العدائية. على رأس قائمة هذا النوع من المصنفات يأتي كتاب أبي الحسن الأشعري «**مقالات**

الإسلاميين»، ثم تنحدر مجموعة من المؤلفات كـ«**الفرق بين الفرق**» لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، و«**الفصل في الملل والأهواء والنحل**» لعلي بن محمد ابن حزم، و«**الملل والنحل**» لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، وغيرهم من قائمة يطول ذكرها يقف على رأسها إحدى أكثر الشخصيات الإسلامية إثارة للجدل والاختلاف هو العلامة الشيخ أحمد بن عبد الحليم **ابن تيمية الحراني**، صاحب الكتاب الذائع الصيت «**منهاج السنة النبوية في الرد على الروافض والقدرية**».

هذه القائمة من الكتابات، ومن المؤكد أن هناك غيرها، هي التي ما زالت تغذّي الكتابة في التاريخ المذهبي والكلامي في العالم الإسلامي هذه الأيام، وتعد مصدراً للتحليل وقراءة العقيدة الإسلامية واتجاهاتها وقياداتها.

وهنا أكتفي بنموذج مهم من الباحثين ممن وقع في فخ هذه الكتابات المنحازة، والمثير للاستغراب أن هذه الشخصية ذات تكوين أكاديمي حديث، يفترض أن يعتبر من بديهيات البحث العلمي لديها، تحقيق وفحص مصادر الأحكام التي تنطلق منها وتعتمد عليها، وبالتالي تتجنب الوقوع في شراك الانغلاق الطائفي القديم أو أحكامه الجدلية الخصامية التي تسم تلك العصور من التاريخ الإسلامي. تلك الشخصية هي: الباحث المصري الشهير **أحمد أمين** صاحب سلسلة تاريخ الإسلام «**فجر الإسلام ـ ضحى الإسلام ـ ظهر الإسلام**»، فهذه الدراسة تعد مثلاً واضحاً في صعيد قراءة التاريخ الإسلامي العقائدي وإسهام الشيعة والدور الذي لعبوه فيه من دون فحص لمصادر تلك الأحكام الضخمة والخطيرة التي يطلقها الكاتب من خلال اعتماده مصادر أُحادية التمثيل في الفكر الإسلامي، أي لا تمثل إلّا تياراً واحداً تصدر أحكامها من خلاله وبالاعتماد عليه، دون استماع لوجهة نظر مغايرة في الموضوع.

وقد أثارت هذه الدراسة سلسلة واسعة من الردود عليها داخل المعاهد الدينية الشيعية لا داعي للحديث عنها هنا[1].

وفي هذه النقطة أود الإشارة مرة أخرى إلى أن ما أريد التأكيد عليه ليس إلغاء وإقصاء هذه الكتب الثمينة في التاريخ الإسلامي عن مجالات البحث ومصادر التاريخ الإسلامي، فهذا أمر لا يجرؤ أحد على الدعوة إليه، وهي على الأقل تمثّل محاولات تيار إسلامي داخل خريطة مذاهب الإسلام المتنوعة لكتابة تاريخ الإسلام الفكري، كما أنها تكتسب أهمية كبيرة جداً، لا يعادلها شيء، في جوانب كثيرة، ليس أقلّها تسجيل دقيق لآراء وعقائد نفس المذهب الذي تصدر عنه. ولكن من الأهمية بمكان أيضاً ضم المصادر الأخرى في التاريخ العقائدي الإسلامي في قراءة هذا التاريخ، وأخذ الباحث على نفسه مسؤولية الفحص والتدقيق في هذه المصادر مجتمعة، دون إقصاء لأحدها على حساب البعض الآخر.

---

(١) هناك ردود عديدة ناقشت جوانب من الكتاب، أو تناولت بنحو مستقل ـ ولكن في سياق الضجة التي أثارها هذا الكتاب ـ بعض العقائد المهمة في الفكر الإسلامي الشيعي، من تلك الكتابات: «**أصل الشيعة وأصولها**» للشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء، و«**عقائد الإمامية**» للشيخ محمد رضا المظفر، و«**مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية**» للشيخ محمد أمين زين الدين، و«**تحت راية الحق**» للشيخ محمد حسين الزين.. . وغيرها من الأعمال.

ومن الدراسات الصادرة حديثاً والتي انطلقت من نفس مرجعيات أحمد أمين، أو اعتمدت ما كتبه مصدراً في كتابتها تاريخ الإسلام الفكري، انظر: الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي، (٤ ج)، لاحظ بنحو أخص الجزء الأول «تكوين العقل العربي»، نشر مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٤، والجزء الرابع «العقل الأخلاقي العربي»، نفس الناشر، ط ١، سنة ٢٠٠١ (والكتاب طبع عدة مرات). وكذا انظر محاولة أخرى أكثر تطرفاً: تجليات الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر ـ دمشق، ٢٠٠١ م.

ب ـ إشكالية الاحتراب والتكوين المستقل

كان حديثنا في النقطة السابقة عبارة عن تحذير للقراءات الأحادية التي لا تحقق في مصادرها ومرجعياتها حين تتحدث عن التاريخ الفكري للإسلام أو عن علم الكلام والعقيدة الشيعيين، وهو موضوع في غاية الأهمية في أي بحث علمي موضوعي.

هنا أريد الإشارة إلى ملاحظة لا تقل أهمية عن سابقتها، تتعلق بعلم الكلام الشيعي، ولكن هذه الملاحظة تضع نصب عينها «**داخل**» علم الكلام الشيعي/ الإمامي، على العكس من الملاحظة الأولى التي قد تناولت «**الخارج**» في علاقته مع هذه التركة الكبيرة لهذا المذهب.

كان شاغل النقطة الأولى هو «**الغير**» وطبيعة الصعوبة التي تواجهه، والتي لا مفر له من أخذها محمل الجدّ في تعاطيه مع تيارات العقل الإسلامي العقائدي. وأما هذه النقطة التي نحن بصددها، فهي صعوبة في «**ذات**» علم الكلام الإسلامي، لا تخلو بدورها من أهمية في دراسة هذا العلم.

إن ظلال الظاهرة التي تطرقنا إليها في النقطة الأولى تلقي بنفسها علينا هنا، فإذا كانت محاولة قراءة تاريخ المعتقد الإسلامي تنطوي على صعوبات في فحص وفرز المصادر والمرجعيات التي نعتمدها في تشكيل وجهة نظرنا عن اتجاهات ذلك المعتقد الإسلامي، فإن ذلك يعود إلى طبيعة العلاقة الإشكالية المتوترة، بل الاحترابية العنيفة، التي اتسمت بها تلك المذاهب الإسلامية فيما بينها. وبمقدار ما كانت العوامل المغذية لذلك التنافس حول الشرعية تزداد حضوراً عند طرف ما، كلما اتسع وترسّخ الاحتراب بين هذه المذاهب الكلامية الإسلامية.

ولكن القضية مختلفة جداً بالنسبة إلى الجانب الفلسفي، فهو لم

يمتلك إلا نادراً أسباب النفوذ والقوة والاستقرار، وطالما كان منبوذاً مقصياً، يسهل التقول في حقه ومهاجمته، وبالتالي فهو قد وضع في معرض الهجوم، وما على أبنائه والمنتسبين له إلا الدفاع عنه والذود عن أفكاره ومبانيه.

وهنا نصل إلى صلب النقطة التي نريد ذكرها.

إن أجواء النقاش الحامية الملتهبة كانت تدفع الجميع إلى التفكير المتواصل بدعم وجهات نظرها المعتمدة، وهذه هي طبيعة علم الاعتقاد الإسلامي. أليس هو «كلام» في العقيدة ... فماذا عسانا أن نتوقع منه في أجواء الأزمات غير الطبيعة الجدلية الذائدة عن حياض المعتقد؟!

ولكن هنا أيضاً اختلف الأمر بالنسبة لعلم الكلام الإمامي، فالمدافع ليس حاله كحال المهاجم، **فهو لا يتفرغ لـ «تأسيس» إلا وهو مسكون بحالة «النقد» و«الدفاع» التي اعتاد عليها. والفكر المدافع طالما كان أسير إشكاليات مفروضة عليه بسبب من طبيعة الدفاع، أكثر مما لو كانت هي وليدة لتصوراته عن طبيعة المشاكل العقائدية الجديرة بالبحث، بل قد ينساق ـ رغماً عنه ـ إلى تناول إشكاليات قد لا تحظى بالأهمية المناسبة في نظره، أو يناقشها بنحو ما، كان سيختلف طريق دراستها والتنظير لها لو كان منفرداً وحراً ومستقلاً، دون ضغوط خارجية توجِّهه.**

هذه الطبيعة السجالية التي أرغم عليها علم الكلام الشيعي منذ مراحله المبكرة تركت بتأثيراتها على تشكيل بنيته الداخلية وفي كتابة تاريخه وتاريخ رجالاته.

وإذا كان من الصعب فرض عزلة في مجال الفكر وحجبه عن مناقشة إشكاليات عصره وأسئلته، وبالتالي التأثير والتأثر بها، بل يكاد يكون هذا الأمر مستحيلاً، فإن الجانب الآخر (أعني تأثيرات ذلك على

علم الكلام الإمامي)، وهو فعلاً ما يهمنا في سياقنا التاريخي في هذا المبحث الثاني، يشكّل نقصاً شديداً في كتابة تاريخ مستقل وذا مسار واضح لهذا النوع من الكتابة التاريخية، ومعالجة سيرة وأفكار رجال هذه المدرسة. وهنا أذكر على سبيل المثال بالنقص الكبير في المعلومات المتوفرة عن سيرة حياة الرعيل الأول من متكلمي المذهب الإمامي، لا سيَّما الفقر الحاد في المصادر التي تتحدث عن سيرة حياة وأفكار شخصية مرموقة جداً في الفكر الإسلامي عموماً، وهي شخصية المتكلم الكبير هشام بن الحكم[١].

إذن فنحن هنا أمام مسألة ذات طرفين تتعلق بعلم الكلام الإمامي: تاريخ عريق من الردود والمناقشات[٢] التي تركت عليه سمة سجالية دفاعية، سبَّب بدوره ـ وهذا هو الطرف الثاني ـ فقراً واسعاً في كتابة تاريخه وسيرة حياة رجاله الأوائل.

ج: إشكالية التعريف والهويَّة

ماذا نعني باصطلاح علم الكلام الإمامي؟

إنّ الإجابة على هذا السؤال في غاية الأهمية، فتعريف هذا العلم «الإمامي» سيحدد **الموضوعات والشخصيات** التي يُتوقع الخوض فيها،

(١) انظر معاناة أحد دارسيه في ذلك: نعمة، عبد الله، هشام بن الحكم، مصدر سابق، المقدمة.

(٢) يمكن العودة هنا إلى الرصد الذي قدّمه السيد عبد العزيز الطباطبائي حول تاريخ المصنفات التي كتبت في نقد الشيعة ومهاجمة أفكارهم، والمؤلفات الشيعية التي ردّت وناقشت تلك النقود، انظر: الطباطبائي، عبد العزيز، موقف الشيعة من هجمات الخصوم، مجلّة «تراثنا» (نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم)، العدد الأول/ السنة الثانية/ محرم الحرام ١٤٠٧ هـ. ق، ص ٣٢.

وليس هذا فحسب، بل ويحدِّد **المصادر** الحقيقية في تمثيل المذهب الإمامي والتي علينا مراجعتها وتفسيرها وملاحظة تطور المنهج فيها.

إننا أمام معنيين يمكن أن يحملهما عنوان «علم الكلام الإمامي»:

الأول : المرجعية الأساسية التي ينطلق منها هذا العلم في تكوين مقولاته ومفاهيمه من كتاب وسنة، وعلى ضوء التعاليم التي يضعها أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين هم قادة هذا المذهب، تلك التعاليم التي جزء من السنة «المصدر التشريعي الثاني في الفكر الإسلامي» وفق المذهب الإمامي، الذي صاغت نظريته هذه على أساس العقيدة الشيعية في الخلافة السياسية والمرجعية الفكرية للمسلمين بعد رحيل نبي الإسلام (= نظرية الإمامة) التي هي صلب المذهب الإمامي.

إذا كانت الحديث في علم الكلام الإمامي عن تلك العقائد التي دعا لها أئمة أهل البيت عليهم السلام وبشّروا بها، فإن المفترض عندئذٍ تكريس الحديث حول النصوص المنقولة عنهم والسيرة العملية والفكرية لحياتهم.

الثاني: أن يكون المقصود بعلم الكلام الإمامي الجهود العلمية التحليلية التي بذلها العلماء المنتمون لأهل البيت عليهم السلام، والذين يتخذون من تعاليمهم إطاراً مرجعياً نهائياً ووحيداً في قراءة العقيدة الإسلامية وتشييد رؤاها ومفاهيمها.

إن التمييز بين هذين المعنيين مهم في مجالات عديدة، منها قضيّة تمثيل مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فبينما تكون نصوص أهل البيت عليهم السلام وحياتهم هي الممثل النهائي لأفكارهم وتعاليمهم في الكلام الإمامي بالمعنى الأول، يكون نتاج علماء الكلام الإمامي بالمعنى الثاني قرّاء نسْبيّون لعقائد أهل البيت عليهم السلام ليس بوسعهم التمثيل المطلق لهم عليهم السلام، وبالتالي فإمكانية الخلاف والنقاش والنقد تبقى قائمة، وفي نفس الوقت

يصعب إغلاق علم الكلام الإمامي وتجميده في قراءات نهائية لا تعدو أن تكون جهوداً نسبية في عكس رؤى ومفاهيم أهل البيت عليهم السلام.

وهذا بدوره يقودنا إلى نقطة أخرى ذات صلة بهذا التمييز تنطلق بفهم هذا التنوع والاختلاف داخل مدرسة أهل البيت عليهم السلام دون أن ينقص ذلك من متانة هذه المدرسة وأصالتها.

وعليه فستكون هذه الاختلافات ميزة ومؤشر على مدى حيوية ومرونة المدرسة من جهة، واعتبار تلك المحاولات العلمية الهائلة التي قام بها علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام «مواقف» و«اتجاهات» في إشكاليات فكرية على ضوء مدرسة أهل البيت، وليست اتجاهاً مذهبياً يحتكر مذهب أهل البيت، مهما كانت روعة ودقة جهود هذا العالم الإمامي أو ذلك العالم الآخر[1].

والواقع إننا لا نكاد نجد عالماً من علماء المذهب الإمامي يدعي لنظريّاته الكلامية صفة التمثيل المطلق لتعاليم أهل البيت، وهكذا فلو راجعنا أحد أكبر علماء المذهب الإمامي في تاريخه، أعني به الشيخ المفيد، فإنك لن تجد تلويحاً بشيء من هذا القبيل إطلاقاً، وحتى لو تشدّد في التمسك برأي ما، فإننا نجده سرعان ما يفسّر موقفه هذا بما لديه من نصوص أهل البيت التي تدعم موقفه المذكور.

من ناحية أخرى ـ وكمثال على هذه المرونة ـ يمكن ملاحظة التنوع الكبير في تفسير مسألة الحرية والحتمية في حياة الإنسان (= مسألة الجبر

(١) هذه النقطة مثلت مصدر إرباك لنقاد المذهب الإمامي دون استيعاب لطبيعته المرنة في دراسة العقيدة الإسلامية، انظر مثلاً: القفاري، ناصر بن عبد الله بن علي، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية ـ عرض ونقد. الجلد ٣، ط٢، سنة ١٩٩٤، لا وجود لاسم الناشر ومكان النشر.

والتفويض)، فهنا تجد عدة نظريات ذات مسالك معرفية متنوعة: روائية وكلامية وفلسفية وصوفية، في قراءة وتحديد معنى القول المأثور عن الأئمة: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين»[1].

ومن القضايا التي يثيرها التمييز المذكور، أننا طالما نجد في مجال التأرخة لقضايا ومسائل للفكر الإسلامي خلافاً حول السبق العلمي لطرح وتناول تلك العقائد، وقد يلجأ البعض إلى اعتبار الفكر الإمامي سبّاقاً في مجال ما على اعتبار أن بعض نصوص أهل البيت عليهم السلام قد تحدثّت عن ذلك الموضوع، أو أن فيها دلالات وإشارات عنه، وبالتالي فإن للفكر الإمامي السبق في هذا الموضوع المطروح للنقاش.

هذا النحو من النقاش ليس مقصوراً على موضوعات قديمة تراثية، إنما يمكن أن يتناول مجالات وموضوعات في غاية الحداثة، فيدّعى أن الفكر الإمامي قد تطرق لهذا الموضوع أو أنه عالج هذه الإشكالية، اعتماداً على وجود نصوص لأئمة أهل البيت قد تطرّقت ـ في نظرهم على الأقل ـ لهذه الإشكاليات والقضايا.

الواقع إن هذا الأمر ليس حكراً على الفكر الإمامي، بل يمتد إلى مجمل الفكر الإسلامي بكافة اتجاهاته، ولسنا نريد الآن الدخول في مدى صواب وعائدية هذا المنحى من التفكير، فهذا يخرج عن مجال بحثنا، وإنما يكفينا أن نشير هنا إلى عدم استقامة هذا النمط من الإسقاط التاريخي في معالجة قضايا الفكر والمعرفة، وأنَّ أمرَ تضمّن النصوص

---

(١) لقد أفرد الكثير من الباحثين رسائل في هذا الموضوع، ولكن الأغلب لدى المتأخرين مناقشة الموضوع ضمن موضوع «الإرادة والطلب» في علم أصول الفقه، انظر: الهاشمي، محمود، بحوث في علم أصول الفقه (تقريرات درس أستاذه السيد محمد باقر الصدر)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٩٩٧/١٩٩٧ م، ج ٢، ص ٢٧.

لتلك الأفكار لا يعتبر كافياً في عدّها جزءاً من تاريخ الفكر، كائناً ما كان هذا الفكر، سواء كان عائداً للفكر الإمامي أو الأعم منه إسلامياً، وإنما المهم في التاريخ الفكر هو **انضمامه لجهود تلك الحقبة الذهنية المؤرَّخ لها، واستحالة الإشكالية المدروسة جزءاً من حياتهم العلمية وتفكيرهم، وانشغالهم في دراستها وفهمها ومعالجتها ضمن البحث والدرس**، وبالتالي فلا يكفي مجرد تضمن النصوص لها، هذا على فرض صحة وجود مثل هذا التضمن، للدلالة على السبق التاريخي في التعاطي مع الإشكالية مورد الدرس. وعليه فإن المهم في تأرخة علم الكلام الإمامي، إذا ما أردنا تناول جهود علمائه ومفكريه والإشكاليات التي تطرّقوا لها أو الأفكار التي أبدعوها، هو التركيز على المعنى الثاني الذي أشرنا إليه سابقاً.

ونستطيع أن نجد نظير لمثل هذا التمييز في معنيي علم الكلام ما حدث داخل العملية الفقهية، فهناك تمييز بين نفس نصوص أهل البيت في تناول وتمثيل الأحكام الشرعية وبين العملية الفقهية التي يقوم بها الفقيه، ويجهد من خلالها (= اجتهاد فقهي مقابل اجتهاد عقائدي) في استيعاب وفهم الحكم الشرعي في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وحتى مع إمكانية جواز إسناد هذه العملية والرأي المتولد عنها إلى الإسلام وأهل البيت عليهم السلام، فإن ذلك الرأي يبقى نسبيّاً، يمثّل رأي هذا الفقيه في موضوعة إسلامية، وبالتالي لا يعد الرأي «الشرعي» الوحيد، فضلاً أن يكون الرأي النهائي في تمثيل موقف أهل البيت عليهم السلام الفقهي. كما لا يمنع فقيهاً آخر من مناقشته والاعتراض عليه والخروج برأي آخر في المسألة المثارة.

هذا من جهة.

من جهة ثانية، لا يوجد هناك من يحاول تأرخة الفقه الإمامي من خلال النظر إلى نصوص أهل البيت منفصلة عما استوعبه فقهاء هذه المدرسة، هذا على الرغم من أن النصوص الفقهية التشريعية أكثر التصاقاً بالجانب الواقعي من حياة الناس، وهو ما يمكن أن يعد دافعاً لإمكانية التأرخة فقهياً من خلال النص الفقهي، باستثناء بعض الموارد المحدودة التي يحتمل أن يكون مورداً خاصاً بحادثة أو سائل أو غير ذلك مما يحتاج إلى دراسة النص وأجوائه قبل اعتباره وثيقة تاريخية، وهو ما يندر أن يحصل في جانب النص العقائدي الذي يغلب عليه الطابع النظري النخبوية.

يبقى أن أشير أن هناك بعض المحاولات المعاصرة[1] ممن حاول قراءة الفكر الشيعي من خلال مراجعة نصوص الأئمة وحياتهم والاعتماد عليها في فهم إشكاليات ذلك العصر والأجوبة التي قدمها أئمة أهل البيت، وبعض هذه الدراسات لا تخلو من أهمية وحس تاريخي ناضج. على خلاف ذلك ـ أي دون الاهتمام بالمنهج التاريخي في التعاطي مع النص، وبالتالي القيام بتحليل بنيته بنحو مستقل، من غير مزيد عناية بالبعد التاريخي، بل بالاكتفاء بالبعد البنيوي الداخلي للنص ـ فقد صدرت عدَّة دراسات مختلفة[2] في هذا الشأن، يمكن أن يحظى البعض منها بالأهمية، وإن انطوت على بعض الإسقاطات التاريخية.

---

(١) لالاني، الززينه، الفكر الشيعي المبكر ـ تعالم الإمام الباقر، دار الساقي ـ بيروت، ٢٠٠٤ م.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، مصدر سابق. وجوادي آملي، عبد الله، علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية، دار الإسراء للنشر ـ قم، ١٤١٥ هـ. والملكي الميانجي، محمد باقر، توحيد الإمامية، إعداد: محمد البياباني الأسكوني، وباهتمام: علي الملكي الميانجي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي الإيرانية ـ طهران، ط ١، ١٤١٥ هـ.

ثانياً: مراحل علم الكلام الإمامي

المرحلة الأولى: مرحلة التأسيس والبناء (العصر المزامن النص)

تحدَّثنا قبل قليل عن التمييز بين معنيي علم الكلام الإمامي، والمهم الآن أن ننخرط في ذكر نتاج علماء الشيعة بدل الحديث عن جهود أئمة أهل البيت والنصوص المأثورة عنهم واعتبارها جزءاً من التاريخ الكلامي للمعتقد الإمامي. نتساءل: من أين يمكن البدء بتأرخة الجهود الكلامية الإمامية؟ وهل يمكن أن ندرج «**مرحلة النص**» حسب المعتقد الإمامي، أعني مرحلة علم الكلام المزامن لوجود الأئمة المعصومين من أهل البيت، ضمن هذا التاريخ؟

قد يقال: إن الأفضل قصر الحديث عن علم الكلام الإمامي على مرحلة ما بعد مرحلة النص، أي منذ بدء مرحلة الغيبة الصغرى عام (٢٦٠) هجرية؛ وذلك لامتناع الحديث عن الاجتهاد الكلامي والتنظير العقائدي مع وجود المعصوم واعتباره مرجعية نهائية في تشكيل العقيدة الدينية؛ فذلك يعد نوعاً من الخروج عن تلك المرجعية وتشكيك في موقفها ودورها وتمثيلها الإسلامي .. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يمكن إضافة عامل آخر، تاريخي هذه المرّة، يمنع من الشروع من التأرخة في زمن الأئمة، على اعتبار أن الحديث عن التاريخ، تاريخ أي ظاهرة كانت في حياة الجنس البشري، يفتقر بنحو محتَّم إلى وجود «**وثيقة**» يقام التاريخ على ضوئها، وبالنسبة إلى مرحلتنا، أي مرحلة علم الكلام المزامن لمرحلة النص الديني، هناك نقص كبير جداً، إن لم يكن شاملاً، في الحصول عن وثيقة عن حياة وأفكار علماء الكلام آنذاك، فمن الواضح أن لا أثر أو مصنَّف من نتاج أولئك

المتكلمين قد وصلنا .. وهذا لوحده يمنع ويشل موضوع الكتابة عنهم.

لكن الواقع أن هاتين الصعوبتين في الحديث عن مرحلة علم الكلام المزامن للنص لا تقفلان الباب نهائياً:

فبالنسبة إلى الصعوبة الأولى، فإن أحداً لم يدعِ افتراض وجود حالة من الخروج عن النص وإلغاء شرعيته ومرجعيته. وبعبارة أخرى: ليس وجود متكلمين داخل الفضاء الفكري الإمامي هو نوع من الوجود العرضي قبال الإمام المعصوم، أي ليس مع الأخير في مرتبة واحدة، بل سنعرف أن هؤلاء المتكلمين يضعون المعصوم كإطار نهائي لأفكارهم وموقفهم الفكري النظري، أي أننا أمام جهود كلامية «**داخل**» النص وليست «**خارجة**» عنه أو في مقابله.

نعم، بالحديث عن الصعوبة الثانية، أي انعدام وجود وثيقة بشأن أفكار ورؤى هؤلاء المفكرين، وطبيعة مستوى التنظير والنقاش لديهم وهل يحتوي على جهد إبداعي مستقل أو هو مجرد جمع لروايات أهل البيت فحسب .. بشأن هذه الصعوبة، فإن هناك خسارة كبيرة في ضياع تلك المصنفات، ليس في مجال تأرخة علم الكلام الإمامي ومعرفة طبيعة مسائله ومنهجه في معالجة تلك المسائل فقط، ولكن في مجال الحد من التقوُّلات التي ألصقت في بعض رجالات ذلك العصر كهشام بن الحكم ومؤمن الطاق وغيرهم، ممَّا كان يسهل محاكمة مثل تلك الأقوال ومدى دقتها لو كان تلك المصنَّفات موجودة.

ولكن بالرغم من الخسارة التي لا تعوّض في هذا المجال، فإن ذلك لا يمنع إمكانية الحديث عن آراء هؤلاء، هذا مع وعينا بالمشاق والصعاب التي ينطوي عليها أمثال هذا العمل في مراجعة مَن نقل آراءهم وأفكارهم من معاصريهم والمناظرين لهم، وما ينبغي للباحث أن يتحلَّى

به من حذر التشويهات أو سوء الفهم التي يمكن أن يقع فيها خصومهم، كما لابد لمن يدرسهم من أن يتمتع ببصيرة فلسفية وخيال تاريخي في لملمة هذه الجذاذات المقتضبة التي وصلتنا في مصنفات متفرقة لوضعها في قالب متكامل وصورة مذهب موحَّد تأخذ الأفكار بعضها برقاب البعض الأخر. وهذا مجال خصب جداً لم ينشغل به الباحثون المعنيون بالدراسات الكلامية الإسلامية إلَّا في نطاق ضيق، والأمر أشد فقراً بالنسبة للدراسات الشيعية، لاسيَّما رجالات العصور الأولى الذين طالما احتدم النقاش بشأن أفكارهم واتجاهاتهم .

هذا، ويمكننا أن نجيب عن الصعوبتين ـ أي وجود الإمام المعصوم وفقدان التصانيف الأولى لمتكلمي الإمامية ـ بجواب عام بوسعه أن يذللهما معاً، وذلك من خلال الاستيعاب والتدقيق في النصوص الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في الموسوعات الروائية، لاسيَّما تلك النصوص المعنيَّة بالجانب العقائدي. فـ «**الزاوية**» التي ننظر بها إلى تلك «**الروايات**»، لها تأثير هام جداً في طبيعة المعلومة التي نستقيها منها، أعني أن بوسعنا معرفة الكثير عن علم الكلام الإمامي المزامن لعصر النص عبر النظر وراء الحلول العقائدية التي تضمَّنتها تلك النصوص، وذلك من خلال ما تطرحه من أسماء متكلمي تلك الحقبة، وطبيعة مستوياتهم العلمية أو اتجاهاتهم وآرائهم الفكرية، بل ويمكننا معرفة طبيعة الإشكاليات السائدة آنذاك والتي يفكِّر بها الوسط الشيعي أو تستأثر باهتمامه .. وغير ذلك من أمور يمكن استيحاؤها من تلك الروايات، كل ذلك من خلال اهتمامنا بالدلالات غير المباشر للنص، وتركيزنا على الدلالات الحافة والالتزامية للنص الروائي الوارد عن هذا الإمام أو ذاك.

وعندئذٍ تكون تلك الروايات ليست عائقاً في الحديث عن علم

الكلام الإمامي المزامن لعصر النص كما يُخيَّل لمَن يُفكِّر بتلك الصعوبتين المشار إليهما، بل إنها ستغدو لنا خير معين في فهم تلك المرحلة، وستمثِّل أجود **«وثيقة»** يمكننا الاطمئنان إليها أمام بعض التقوُّلات والتخرُّصات التي يحلو للبعض ترويجها بنظرة أحادية تهمل مصادر التراث المتحدَّث عنه.

على كل حال، إن ضياع الكثير من كتب متكلمي الشيعة عموماً لا يشكّل مانعاً عن الحديث عنهم، أو عدهم مرحلة في سياق نمو ونضج علم الكلام الشيعي، بل ويمكننا ـ وهذه نقطة سنهتم بها بعد قليل ـ أن نسير خطوة أكبر للأمام في متابعة بدايات علم الكلام الإمامي، وذلك من خلال عدم قصر تاريخ الكلامي الإمامي على الجانب **«المكتوب»** منه فقط، إنما بوسعنا أن ندرج في تاريخ هذا العلم تلك المحاولات والأفكار **«الشفهية»** التي لم يطرحها أصحابها على شكل مؤلَّفات وكتب، وهنا يمكن الإشارة إلى جملة من تلك الأفكار التي حملها لفيف من رجال التشيُّع، منهم[1]:

---

(١) قد يعترض البعض حول عدِّنا هؤلاء الرجال جزءاً من **«التراث الكلامي الإمامي»**؛ على اعتبار سبق وجودهم على اكتمال تكوّن المذهب الإمامي رسمياً.
جوابنا على هذا الاعتراض يأتي من خلال تقسيمنا للتراث الشيعي، فهذا الأخير يمكن تصنيفه إلى قسمين:
أ ـ **التراث الشيعي الخاص**: وهو التراث الخاص بكل مذهب أو فرقة من مذاهب التشييع، كأن يكون تراثاً زيدياً أو تراثاً إسماعيلياً أو إمامياً.. . يُعنى بنقل الأحداث وتوثيق الأفكار التي تشكل دعامة لما يعتقده أو ينفرد به هذا المذهب الشيعي أو ذاك.. وهذا التراث بالرغم من طابعه «الخصوصي» إلَّا أنه يمكن أن يعد رافداً مهماً جداً في الدراسات الشيعية المقارنة شيعياً.
ب ـ **التراث الشيعي العام**: وهو التراث الذي لا ينتمي إلى مذهب شيعي بعينه، بل يمثِّل تراثاً متاحاً للجميع، جميع فرق التشيع، يمكن أن يستفاد منه: إما لكونه يناقش مسائل عامة تتفق عليها الفرق الشيعية كأحقية أهل البيت بإمامة المسلمين، =

١ ـ العباس بن عبد المطّلب.

٢ ـ عبد الله بن العباس.

٣ ـ سلمان الفارسي.

٤ ـ أبو ذر الغفاري.

٥ ـ محمد بن أبي بكر.

٦ ـ قيس بن عبادة.

٧ ـ خالد بن سعيد بن العاص.

٨ ـ المقداد بن الأسود الكندي.

٩ ـ خزيمة بن ثابت.

١٠ ـ سهل بن حنيف.

وهناك الكثير غيرهم[١] ممَّن لم يخلِّفوا مصنفاً، علماً أن البعض

= أو أنه يشير إلى موضوع تاريخي أو فكري سابق على الانقسامات الشيعية التالية، عندئذٍ لا مانع من توظيفه من قبل جميع الأطراف الشيعية المعنية بهذا التراث، ولا يكون في ذلك محذور إسقاط تاريخي أو غيره.

مسألة إدراج بعض أسماء أعلام الصحابة والتابعين في تاريخ علم الكلام «**الإمامي**»، وهو ما فعلناه هنا، هي من تطبيقات الفرع الثاني ـ على الأقل ـ من التراث الشيعي، أي أن هؤلاء الرجال يمثّلون جزءاً من الفكر والتراث الشيعي العام، لا سيَّما وأنهم كانوا قبل عصر الانقسامات التالية التي طرأت على المدرسة الشيعية.

(١) هناك مجموعة كبيرة من رجال الشيعة في الرعيل الأول، منهم أصحاب مناظرات تتمحور على قضية الخلاف الإسلامي الأولى، أعني «الإمامة»، يمكن معرفة مجموعة كبيرة منهم بالعودة إلى: الأمين، محسن، **أعيان الشيعة**، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ط ٥، ١٩٨٣م، ج =

منهم لم يكتف بطرح ومناقشة القضية المحورية الأولى في المذهب الشيعي وهي مسألة الإمامة، بل تجاوز ذلك للحديث في أمور تتعلق بالنظام المالي في الإسلام وقضايا توزيع الثروة في المجتمع الإسلامي وعلاقة كل ذلك بفهم القرآن وشرعية السلطة السياسية، ومن الواضح أن الشخصية الأهم التي اضطلعت بهذا الدور هي شخصية أبي ذر الغفاري.

ولكن لو أردنا الدخول في بداية واضحة لعلم الكلام الشيعي فإن أمامنا في هذا الصدد رأيان:

أ ـ البعض يذهب إلى أن التشكيل الحقيقي لبداية علم الكلام تبدأ مع جهود المتكلم الشيعي الشهير هشام بن الحكم، فهو المؤسس الأول[1].

= ١، ص ٢٣، وص ١٣٢. الصدر، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، مصدر سابق، الفصل الثالث ص ٦٥ ـ ٦٧. الوائلي، أحمد، هوية التشيع، دار الصفوة ـ بيروت، ط ٣، ١٩٩٤ م، الفصل الثالث ص ٣٣. وقد جمعت مؤخراً كمية كبيرة من تلك المناظرات في العقائد والأحكام الشرعية (متقدمين ومتأخرين) في كتاب: الحسن، عبد الله (المناظرات في العقائد والأحكام)، انظر الجزء الثالث منه: مناظرات في الإمامة، منشورات دليل ما ـ قم، ط ١، ١٤٢٤هـ.

(١) عمدة ما يستشهد به في دعم هذا الرأي ما قاله ابن النديم البغدادي في فهرسته من أن هشاماً (ممن فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب بالنظر) (الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٢٣) وتبعه في هذا الوصف كل من تأخر عنه من أهل التراجم (انظر مثلاً: أبو جعفر الطوسي، الفهرست مصدر سابق، ص ٢٥٩)، ولكن كلمة ابن النديم لا تدل على أن هشاماً هو «المؤسس لعلم الكلام الإمامي»، إنما غاية ما تدل عليه هو كون الكلام الإمامي شهد تنظيماً وتهذيباً على يديه لم يسبقه إليه أحد، وإلا فإن هناك العشرات من أسماء متكلمي الإمامية ممن هم سابقون على هشام ومتقدمون عليه في الطبقة وأكبر منه سناً كقيس الماصر ومحمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وزرارة وحمران ابني أعين وغيرهم، وقد تقدم منا نقل الخلاف في تعيين من هو الأسبق في النقاش في الإمامة وسنزيد الموضوع تفصيلاً في الصفحات القادمة. وممن ذهب للقول الوارد في المتن من المعاصرين هو محمد =

ب ـ الرأي الأكثر شهرة والذي يمكن الحصول على أكثر من شاهد لدعمه ـ وهو ما رجَّحناه قبل قليل ـ أن بداية علم الكلام الشيعي يمكن الحديث عنها على مستويين:

ـ **المستوى الشفهي**، وقد أخذ طابع الاحتجاج والمناظرة، وقد ذكرنا قبل قليل أسماء عدد منهم.

ـ **المستوى الكتابي** وتأليف المصنَّفات، وهذا يبدأ مع **عيسى بن روضة** على قول[1]، أو مع المتكلم **علي بن إسماعيل الميثمي** على قول آخر[2]. وهنا يأتي رعيل مهم من المتكلمين ممن عاصر الأئمّة، منهم:

= واعظ زاده الخراساني في تقديمه لكتاب «الرسائل العشر» للشيخ أبي جعفر الطوسي، تحقيق: مجموعة من الباحثين، مؤسسة النشر الإسلامي، مهمل من التاريخ، ص ١٦.

(١) إن أول من أطلق القول بنسبة كتاب في الإمامة لعيسى بن روضة هو النجاشي، ثم رددها جميع من تأخر عنه من مصنفي علم الرجال الإماميين، لكن بقي التأكيد منهم على أن **أول من صنف في الكلام من الإمامية هو علي بن إسماعيل الميثمي** (انظر الهامش اللاحق)، حتى جاء حسن الصدر من المعاصرين (وكذا محمد تقي التستري كما تقدم) فاعتبر عيسى بن روضة أول مصنفي علم الكلام، وأنه متقدم على واصل بن عطاء، فصار هذا الرأي هو المشهور بين الباحثين الإماميين المعاصرين.

انظر: رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٩٤. الصدر، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، مصدر سابق، ص ٦٥. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ص ١٣٤. وانظر تردد السيد الأمين في الأمر عند ترجمته للسيد حسن الصدر في أعيانه، وذكره لمجموعة من التعليقات على كتاب «الشيعة وفنون الإسلام» (انظر: أعيان الشيعة، نفس المعلومات السابقة، ج ٥، ص ٣٢٨)، حيث قال ـ وما بين الأقواس كلام السيد الصدر مع اختلاف يسير مع المطبوع ـ: (وهما) أي عيسى بن روضة وأبو هاشم (متقدمان على واصل بن عطاء المعتزلي) مع أن تقدمهما عليه غير معلوم! لأن واصل توفّي سنة ١٨١.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، مصدر سابق، ص ١٥٠. ابن المطهَّر =

١ ـ قيس بن أبي مسلم الماصر[1].

= الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي، خلاصة الأقوال في علم الرجال، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١، ١٤١٧ هـ، ص ١٧٦. ابن داود الحلي، رجال ابن داود، مصدر سابق، ص ١٣٥. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ١، ص ٤١.

(١) نظراً لقلة التراجم التي عنت بالماصر فإنني أود أن أقف عنده قليلاً، هذا مع أن ترجمة متكلمي كل مرحلة من مراحل علم الكلام الإمامي ليس داخلاً في صلب موضوع هذه الدراسة التي تعنى أساساً بالاتجاهات المنهجية لكل مرحلة.

أبو مسلم من سبي الديلم، سباه أهل الكوفة. اختلف في سبب تسميته بـ (الماصر)، فذهب أغلب المؤرخين إلى تعليلها بكونه أول من مصَّر نهري دجلة والفرات (انظر مثلاً: عبد الله بن حبان، طبقات المحدثين بأصبهان، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٢ هـ، ج ٣، ص ٤٥. أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ذكر أخبار أصبهان، طبع ليدن ١٩٣٤م، ج ٢، ص ٣٤٦. أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب: ج ٥، ص ١٧٤. جمال الدين يوسف المزي، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٢م، ج ٢١، ص ٤٨٥.). وذهب البروجردي إلى أن معنى الماصر هو (الرائض)، من رياضة الفرس وهو تعليمها المشي، ومُصِرَ الفَرسُ: اسْتُخْرِجَ جَرْيُهُ (البروجردي، علي أصغر بن محمد شفيع، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق: مهدي الرجائي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط ١، ١٤١٠ هـ، ج ٢، ص ٢١٦). وعن يونس بن يعقوب أن قيساً كان أحسن متكلمي طبقته وأنه تعلم الكلام من الإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام (الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٧١)، وقد عدَّه الشيخ المفيد من مشايخ الشيعة (الشريف المرتضى، الفصول المختارة، ص ٥٢). وفي المصدر الأسبق وَصَفَ الإمام الصادق قيساً بأنه قَفَّاز حاذق في علم الكلام؛ بمعنى أنه يتنقل بين الأحاديث ويثب من بعضها للبعض الآخر يستل منها الأفكار والحجج بمهارة، قال عليه السلام : (تتكلم وأقرب ما تكون من الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أبعد ما تكون منه. تمزج الحق مع الباطل. وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل. أنت والأحول قَفَّازان حاذقان) (وفي بعض النسخ: قَفَّاران. أو: فَقَّاران. والأول أنسب بمطلع كلام الإمام) (الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٧٣). =

. . . .

= نبغ من أسرة الماصر عدة شخصيات في الثقافة الإسلامية، أهمهم ولده المباشر عمرو (أو عمر) بن قيس الماصر الذي تصنفه المصادر الرجالية الشيعية على الفرقة البترية (أبو جعفر الطوسي، رجال الطوسي: ص ١٤٢. ابن المطهر الحلي، خلاصة الأقوال، ص ٣٧٦. ابن داود الحلي، رجال ابن داود، ص ٢٦٤)، وتصفه مصادر التراجم بأنه مرجئ (محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر ـ بيروت، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت، ط ١، ١٩٦٨م، ج ٦، ص ٣٣٩. العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو، الضعفاء، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٨ هـ، ج ١، ص ٣٠٤)، وهو ما يظهر أيضاً من المصادر الشيعية (الكليني، الكافي، ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، ب الكبائر، ح ٢٢، ص ٢٨٥. الأصول الستة عشر، تحقيق: حسن مصطفوي، دار الشبستري للمطبوعات ـ قم، ط ٢، ١٤٠٥هـ. أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا أستادي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة ـ أصفهان، ص ٢٦٦. وصحبته الدائمة لكبار مرجئة عصره أمثال عمر بن ذر الهمداني وأبي حنيفة النعمان يقوّي ذلك)، بل إن كتب الملل والنحل تنسب إليه إحدى فرق المرجئة، وهي الفرقة «الماصرية» (النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، (ودمج معه كتاب «فرق الشيعة» (كما أسماه محقق الكتاب) لسعد بن عبد الله الأشعري)، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد ـ القاهرة، ط ١، ١٩٩٢م، ص ٢٢)، وبنحو عام يمكن القول بعد مراجعة المصادر الشيعية إن ولدي قيس الماصر (عمرو وعبد الله) كانا مخالفين لسيرة أبيهما في انتسابه لمدرسة أئمة آل البيت عليهم السلام (راجع مثلاً: الكليني، الكافي، ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، ب الكبائر، ح ٢٢، ص ٢٨٥. وج٣، كتاب الجنائز، ب العلة في غسل الميت غسل الجنابة، ح ١، ص ١٦١. النوري، مستدرك الوسائل، ج ١٤، ما نقله عن كتاب درست بن أبي منصور، ح ٥، ص ٣٢٨. الحسيني، شرف الدين، تأويل الآيات، مدرسة الإمام المهدي ـ قم، ط ١، ١٤٠٧ هـ، ج ٢، ص ٦١٠).
وكان عمر بن قيس وولده عبد العزيز بن عمر بن قيس ممن خرجا مع عبد الرحمن بن الأشعث أيام الحجاج مع القراء، فلما هُزم ابن الأشعث هرب عبد العزيز بن عمر بن قيس مع أهله إلى أصفهان، وأقام عمر بن قيس الماصر بالكوفة، فروى عنه الكوفيون (انظر مثلاً: ابن حبان، طبقات المحدثين بأصبهان، ج ٣ ـ ص ٤٥. السمعاني، الأنساب، ج ٥ ـ ص ١٧٤). =

٢ ـ زرارة بن أعين.

٣ ـ حمران بن أعين.

٤ ـ يونس بن عبد الرحمن.

٥ ـ هشام بن الحكم، وهو أكبر متكلم في عصر الأئمة حتى الغيبة الصغرى، ذو شخصية فكرية لا تكف عن التفكير والتساؤل. وقد أسهمت عدة عوامل في تشكيل شخصيته .. اطلع على أفكار الفلسفة وألف عدة مصنفات ورسائل في علم الكلام، منها: الرد على المعتزلة، الرد على من قال بإمامة المفضول، الإمامة، الجبر والقدر ... وغيرها من المؤلفات.

= ونقل عن الأوزاعي قوله إن قيس الماصر (أول من تكلم في الإرجاء) (المزي، تهذيب الكمال، ج ٢١، ص ٤٨٦) وهي نسبة ينفرد بها الأوزاعي تخالف ما هو مشهور من نسبة الإرجاء إلى الحسن بن محمد بن الحنفية (انظر مثلاً: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٤) ولا تتفق معها المصادر الشيعية في حديثها عن قيس الماصر، لا سيَّما أن المصادر الشيعية مليئة بنقد المرجئة وذمهم، إنما تنسب ذلك ـ كما عرفنا قبل قليل ـ إلى ابنه عمرو. نعم، نُسب الإرجاء إلى الإمامية قديماً وحديثاً، من قبل غير الإمامية ومن الإمامية أنفسهم (الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، إحياء التراث العربي ـ بيروت، ص ٥٤ ـ ٥٥. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٣، ص ١٩٦. وج ١٨، ص ١٦٩. القفاري، ناصر بن عبد الله، أصول مذهب الشيعة الإمامية، ج ٢، ص ٥٧٥ ـ ٥٧٨، وص ٥٨٠ ـ ٥٨١. البحراني، علي بن عبد الله، (رسالة في شرح حديث حبنا أهل البيت يكفر الذنوب)، نشرت في مجلة تراثنا، ع ١، سنة ١٤، ١٤٢٠ هـ، تحقيق: مشتاق المظفر، ص ٢٤٣) وإن فرَّق الكراجكي بين الإرجاء والرجاء وجعل الشيعة مرجئة بالمعنى الثاني لا الأول، أي أنهم يرجون شفاعة آل محمد ﷺ لا أنهم يُرجئون عقاب العاصي (أبو الفتح الكراجكي، كنز الفوائد، ص ٥٠). والحديث عن معنى الإرجاء وتاريخه وأعلامه وصانعيه وموقف الإمامية من كل ذلك موضوع واسع لا مجال للخوض فيه الآن.

٦ ـ محمد بن علي بن النعمان الأحول، الشهير بـ: مؤمن الطاق.

٧ ـ هشام بن سالم الجواليقي.

٨ ـ أبو مالك الحضرمي الضحاك.

٩ ـ محمد بن عبد الله الطيار.

١٠ ـ محمد بن الخليل، أبو جعفر السَّكاك البغدادي.

١١ ـ الفضل بن شاذان الأزدي النيشابوري.

١٢ ـ عبد الله بن جعفر الحميري.

هذه مجموعة من أسماء متكلمي هذه المرحلة، وهناك الكثير غيرهم ذكرتهم كتب التراجم والطبقات.

وأما القضايا التي دارت نقاشاتهم حولها، فهي ـ باستثناء القضية الجوهرية المشتركة (= نظرية الإمامة)، والتي تحظى باهتمام الجميع ـ تنخرط في إشكاليات المجتمع الإسلامي في القرنين الثاني والثالث، ولا سيَّما قضية الرد على المذاهب الوافدة على المجتمع الإسلامي من ثنوية ومانوية وزنادقة وبراهمة وغيرها .. فإن النقاش ينصب على هؤلاء وما تمثّله أفكارهم في مجال توحيد الله ومعنى صفاته وكذا ضرورة النبوّات.

هذا مع النقاشات داخل الإطار الإسلامي ولا سيَّما مع الخصم الأبرز آنذاك، أعني المعتزلة وأهل الحديث، في قضايا إسلامية كمعنى الحرية والحتمية في سلوك وحياة الإنسان (= الاختيار والجبر) وحقيقة الإيمان، وحكم مرتكب الكبيرة، وقضية خلق القرآن وقضية تقديم المفضول على الفاضل في قضايا الحكم والخلافة ... وغيرها من الإشكاليات داخل الإطار الإسلامي العام.

ولكن توجد هناك قضايا أيضاً داخل الإطار الشيعي نفسه وأحد

أهم تلك القضايا التي طرحت داخل البيت الشيعي وصارت محلاً ساخناً للنقاش ومعرضاً لتدخل أئمة أهل البيت والإكثار من تصريحاتهم ورواياتهم، وهي قضية: **الغلو في أهل البيت أنفسهم**، وذلك يتضح من خلال مراجعة للأحاديث المنقولة عنهم عليهم السلام مع كثرة الخلافات بين الرجال الذين ينتمون إلى أئمة أهل البيت وكثرة التجريح والنقد في قضايا التوثيق واستقامة العقيدة(١).

أما بخصوص منهج هؤلاء المتكلمين في التفكير ودراسة العقيدة، فإنه حتى مع وجود نشاط عقلي لدى بعضهم، واطلاعه على كتب الفلاسفة (وهنا ينبغي التركيز على شخصية هشام بن الحكم)، فإن السمة الأبرز عليهم هي ملازمة النص والوقوف عنده، بل ليس النص إنما الوقوف عند الإمام نفسه، ما دامت المرجعية العليا في تمثُّل العقيدة الإسلامية في نظرهم موجودة، فإن مراجعته والوقوف عنده يشكل خيار لا مفرَّ عنه. فالإمامة تشكل الإطار النهائي الذي يتحرَّك فيه علم الكلام آنذاك، هذا الإطار الذي قد يتراخى في مرحلة لاحقة مفسحاً المجال لدور أكبر يمارسه العقل في صياغة المعتقد الإسلامي ودور أكثر فعالية في محاكمة النص وفهمه وتأويله، بل وحتى رفضه، كل ذلك سيحصل في مرحلة انقطاع مرحلة النص وبداية الغيبة الصغرى.

إن أهم شاهد يمكنه أن يلخص هذه النقطة، أي طبيعة المنهج الكلامي السائد في استيعاب العقيدة الإسلامية وصياغتها وتمثيلها، تلك المحاورة التي جرت بين أكبر شخصية اعتزالية في وقتها: أبو الهذيل

---

(١) هنا يمكن النظر في هذه النقطة، أعني: قضية الغلو في زمن الأئمة، لا سيَّما زمن الإمام الصادق: المدرسي الطباطبائي، حسين، تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، ترجمة: فخري مشكور، مراجعة: محمد سليمان، منشورات نور وحي ـ قم، ط١، ١٤٢٣هـ، الفصل الثاني ص٣٣ ـ ٨٢.

العلاف، وبين أهم شخصية كلامية شيعية في وقتها أيضاً: هشام بن الحكم. حين طرح عليه الأول أن يكون مسير المناظرة أن ينتمي المغلوب ويتحوّل إلى مذهب ومعتقد الغالب: (أناظرك على أنك إن غلبتني رجعتُ إلى مذهبك وإن غلبتك رجعتَ إلى مذهبي).

إن جواب هشام يبيِّن لنا ملامح تلك العلاقة بين المتكلم الشيعي وأئمة أهل البيت ويوضح الإطار العام الذي يتحرَّك فيه هذا المتكلم: (ما أنصفتني! بل أناظرك على أني إن غلبتك رجعتَ إلى مذهبي وإن غلبتني رجعتُ إلى إمامي)(1).

إن هذه السمة التي تمتع بها العقل الشيعي في فهمه لدور العقل داخل الدين زمن الإمام المعصوم تشكِّل ركناً أساسياً في علم الكلام الإمامي في هذه المرحلة، فالجميع يضع النص كمصدر أعلى من العقل مع حضور الإمام وإمكان مراجعته.

وفعلاً فإن النصوص الواردة عن الأئمة ـ وهذا ما سنوضحه أكثر في الفصل القادم ـ طالما تؤكِّد على عجز الإنسان ومحدوديته الفكرية في نيل الحقيقة الدينية، وإن الأصل الذي ينبغي الرجوع إليه هنا هو خصوص عامل الوحي والنص الشرعي اللذين يمثِّلهما الإمام.

ولكن هذا الاتجاه العام للفكر الشيعي آنذاك لم يحل دون اقتحام البعض لفضاء العقل وعالمه الاستدلالي، وبالتالي اشتراكه في المناقشات والمناظرات، وانفرادهم بآراء خاصة يستلهمونها من مرجعيتهم الفكرية المتمثِّلة بالإمام، ومن قدراتهم الذاتية في فهم وتوظيف الاستدلالات العقلية الشائعة آنذاك. وهذا الاتجاه تمثِّله مجموعة من أصحاب الأئمة،

---

(1) ابن بابويه الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي القمي، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م، ص٤٣.

نظير: زرارة بن أعين، وحمران بن أعين، وهشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، ويونس بن عبد الرحمن، وعلي بن إسماعيل الميثمي، ومحمد بن عبد الله بن مالك الأصفهاني ... وغيرهم.

ولقد كانت للجهود التي يبذلها هذا التيار في الدفاع عن مفهوم الإمامة وضرورة اتباع أئمة أهل البيت واتخاذهم مرجعية في فكر المسلمين، أبرز الأثر في استيعاب الأئمة لهم واحترامهم بالرغم من التحذيرات المتواصلة لهم من قبل الأئمة بمحدودية الإطار الاستدلالي العقلي المنعزل عن الإمام في فهم الدين.

هذا بالرغم من الأخطاء والعثرات التي وقع فيها بعض هؤلاء المتكلّمين ممّا لا يمكن نسبتها للأئمة، حتى لو سلّمنا بادعاء هؤلاء المتكلمين أخذ نصوص وأفكار وآراء الأئمة كمرجعية يعودون إليها ويستلهمون منها، وبالرغم من الاختلافات والانشقاقات داخل الصف الإمامي نفسه في بعض القضايا العقائدية(١)، ونقض بعضهم ورده على البعض الآخر، لا سيّما ما حدث بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي(٢)، وما حدث مع أبي جعفر السكاك البغدادي تلميذ هشام بن

---

(١) كأنموذج لتلك الاختلافات، انظر: الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق، ج ٢، ص ٥٦٧.

(٢) يبدو أن الخلاف بينهما يتمحور في قضايا التوحيد والصفات الإلهية وقد صار محل انقسام بين أصحاب الأئمة ﷺ (الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق، ج ٢، ص٥٦٤). كما نسب لهشام بن الحكم كتاباً في الرد على هشام بن سالم (الشيخ أبو العباس النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٤٣٣)، بل تطور الأمر ليصبح موضوعاً مستقلاً يستأهل أن يصنف فيه كتاباً يناقش ما اختلفا فيه، كما هو الحال مع شيخ القميين عبد الله بن جعفر، أبو العباس الحميري القمي، الذي ألّف كتاباً حمل اسم (كتاب ما بين هشام بن الحكم وهشام بن سالم) ذكره النجاشي في رجاله (المصدر السابق: ص٢٢٠).

الحكم والآخذ عنه، والذي له كتاباً في «التوحيد» نُقض عليه كما قال النجاشي، ثم قال النجاشي عن كتابه ـ الذي يبدو أنه قد اطلع عليه ـ: (تشبيه)[1] هكذا وبكلمة واحدة!

إن هاتين النقطتين اللتين أشرت إليهما تواً في متكلمي هذه المرحلة، أعني انشغالهم بالدور العقلي والاستدلالي في قضايا المعتقد الديني مما يخالف الذوق الشيعي العام آنذاك، والذي لا يحظى إلَّا بمباركة حذرة من الأئمة ـ نظراً للعثرات والأخطاء التي يقعون فيها في فهم قضايا الدين ـ من جهة، واختلافهم فيما بينهم ـ أي المتكلمون الإماميون ـ ونقض بعضهم على بعض من جهة أخرى، أورثت شرخاً في صفوف الشيعة في النظر إلى هذا الاتجاه وكيفية التعامل معه وما يستحقه في اهتمام، وهو ما شكَّل عاملاً مهماً في التراجع عن بعض مكتسبات تقدم الاستدلال العقلي في بعض الفترات الزمنية للمرحلة اللاحقة من تاريخ علم الكلام الإمامي والتي سنتحدث عنها تباعاً.

المرحلة الثانية: مرحلة النضج والاكتمال (عصر المدرسة البغدادية وما تلاها)

أعني بها مرحلة انقطاع عصر النص وما يمثِّله من اتصال فكري وعقائدي مع الإمام تُستلهَم مفردات العقيدة منه. ومن أجل أن نكون أكثر وضوحاً في هذه المرحلة الممتدة زهاء الثلاثة قرون ونصف تقريباً، والتي شهدت أهم تحولات علم الكلام الإمامي وبناء كيانه بنحو مستقل وناضج، فإنني أرى أن نضع هذه المرحلة في قسمين: نتحدث **أولاً** عن

---

(١) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

الفترة التالية لعصر النص (= عصر الغيبة الصغرى[1] والسنوات القليلة التي تلتها)، ثم نتناول **ثانياً** الفترة التالية التي تكاد تبدأ مع عصر الشيخ المفيد وتستمر حتى سديد الدين سالم بن محفوظ بن عزيزة الحلي (عميد المدرسة الحلية في وقته) وكمال الدين أحمد بن علي بن سعادة البحراني.

القسم الأول: الغيبة الصغرى (٢٥٥هـ ـ ٣٢٩ هـ) والسنوات التي تلتها

ما يميز هذه الفترة الزمنية ـ بالرغم من قصرها النسبي ـ هو الأزمة الحقيقية الحادة[2] التي واجهت جموع الشيعة بعد رحيل الإمام الحادي عشر الحسن بن علي العسكري عليه السلام (ت ٢٦٠ هـ) والخلافات الداخلية في الأوساط الشيعية حول خليفته، لا سيَّما مع ادعاء أخي الإمام (= جعفر بن علي) الإمامة من بعده، فكان على المتكلم الشيعي أن يأخذ على عاتقه إثبات عدة أمور شكّلت الدعامة الأساسية لاستمرار التشيع كما نراه اليوم.

هذا وهنالك عامل آخر ألقى بظلاله على متكلمي هذه الفترة وهو مواجهة الضغوط الخارجية أيضاً، أي تلك النقود والاعتراضات التي تأتي من خارج المجتمع الشيعي وخصوصاً من متكلمي المعتزلة ومن بعض متكلمي الشيعة الزيدية.

---

(١) من الواضح أن نشاط السفراء الأربعة وأغلب المتكلمين الذين ظهروا في هذه الفترة كان يتمركز في الحاضنة البغدادية، من هنا أطلقنا اسم **«عصر المدرسة البغدادية»** على هذه المرحلة من تاريخ علم الكلام الإمامي.

(٢) الصدر، محمد، تاريخ الغيبة الصغرى، مدين، قم، ط١، ١٤٢٤، ص ٢١٢ (حديثه عما أسماه بالصدمة الإيمانية).

ومن هنا فقد انشغل العالم الشيعي في هذه الفترة بدراسة عدة إشكاليات، منها:

أ - إثبات وجود الإمام المهدي.

ب- صلاحيته للإمامة بالرغم من صغر سنه.

ج - تزييف ادعاءات جعفر بالإمامة.

د - فلسفة الغيبة وفائدتها.

هـ- مناقشة بعض قضايا التشريع الإسلامي كالعمل بخبر الواحد.

و - الإعداد النفسي والفكري والاجتماعي للغيبة الكبرى للإمام المهدي عليه السلام[1] ...

وغيرها من الإشكاليات.

وقد برز في هذه الفترة جملة من المتكلمين دفعوا بالاتجاه الكلامي العقلي - الذي تحدثنا عنه بشيء من الإيجاز سابقاً - إلى الأمام، والذي كان محدوداً زمن النص، في حين نجده في هذه الفترة يشهد نموّاً ملفتاً تختلف القراءات لتاريخ علم الكلام الإمامي في العوامل المؤثرة في إيجاده وظهوره.

فالبعض[2] يذهب في إحالته إلى العامل الاعتزالي، على أساس

---

(١) لمزيد من التحليل راجع: المصدر السابق، الفصل الخامس ص ٥٣٩ - ٦٥٤، حديث السيد الصدر عما أسماه التخطيط العام لأئمة أهل البيت عليهم السلام وأصحابهم في هذه الفترة تمهيداً للغيبة الكبرى.

(٢) الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد فيما قصد من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تحقيق: نيبرج، منشورات مكتبة الدار العربية للكتاب/ أوراق شرقية - بيروت، ط =

اطلاع بعض هؤلاء على تراث المدرسة الكلامية الاعتزالية من جهة، ومن جهة أخرى الدور الهام الذي لعبه بعض متكلمي المعتزلة الذين انتقلوا إلى المذهب الإمامي (كأبي جعفر ابن قبة[1]، وأبي الحسين محمد بن بشر الحمدوني السوسنجردي[2]) وهي وجهة نظر تبنَّاها التيار الإخباري الناقد لعلم الكلام في السياق الثقافي الإمامي[3].

= ٢، ١٩٩٣ م، ص ١٢٧. أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** ، مصدر سابق، ج١، ص ٣٥. ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم، **منهاج السنة النبوية في الرد على الروافض والقدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، منشورات مؤسسة قرطبة، ط ١، ١٤٠٦ هـ، ج ١، ص ٧٢. النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مصدر سابق، ج٢، ص٢٢٥. ماسنيون، لويس، **الحلاج شهيد التصوف الإسلامي**، تعريب: الحسين مصطفى حلاج، منشورات شركة قدمس للنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٤ م، ص ٢٨٣.

(١) أبو العباس النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٧٥، قال عنه: (متكلم، عظيم القدر، حسن العقيدة، قوي في الكلام، كان قديماً من المعتزلة، وتبصَّر وانتقل..).

(٢) الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج١، ص ١٣٥.

(٣) الأمين الأسترآبادي، محمد أمين، **الفوائد المدنية** (وبهامشه: الشواهد المكية، تعليقة نقدية للسيد نور الدين العاملي) (وفي آخر الكتاب **جوابات المسائل الظهيرية** للأمين الأسترآبادي)، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١، شعبان ١٤٢٤ هـ، ص ٧٨. عليَّ أن أنبِّه أن كلمات الأمين الأسترآبادي جاءت في سياق مختلف عن كلمات المؤرخين أصحاب الاتجاه الأول، الذين يفسرون ظهور التيار الكلامي العقلي في السياق الإمامي بالدور الاعتزالي، فهؤلاء يقولون إن الإمامية انتقلوا في هذه الفترة من آراء أسلافهم المليئة بالتشبيه والتجسيم وغير ذلك من المذاهب الفاسدة، إلى عقائد تخلو من كل ذلك، وهم يعزون هذا التحول إلى تأثُّر الإماميين الجدد بالمعتزلة وأعمالهم العقائدية، والأمين الأسترآبادي يتفق معهم في الجانب الأخير من الدعوى، أي التأثر بالمعتزلة وكتب علم الكلام وأصول الفقه، ولكن في جانب الخروج والقطيعة مع تعاليم أهل البيت، لا في دعوى أن الشيعة الأوائل كانوا مجسِّمة ومشبِّهة. نعم، في مسألة تجسيم قدماء الشيعة الإمامية وكونهم مشبهة من=

وهناك **وجهة نظر أخرى** تركز على العوامل الداخلية في المدرسة الإمامية، وتعتبر أن تلك العوامل هي صاحبة التأثير الأكبر في ظهور هذا التيار مع عدم إغفال العوامل الخارجية الأخرى كانتقال بعض رجال الاعتزال إلى المذهب الإمامي وكتابتهم على ضوء معتقده وأسسه[1].

والذي يبدو أن وجهة النظر الأخيرة هي الأقرب إلى تحليلنا الذي ذكرناه من رجال الفترة الأخيرة من المرحلة الأولى، أي التيار الكلامي الذي يرأسه زرارة بن أعين وهشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم الذين كانوا يمثلون التيار العقلي الاستدلالي في عصر الإمام

= جهة، وفي مسألة أخذ متأخريهم التنزيه من المعتزلة من جهة أخرى، فإن أهم موقف إمامي في رد هذه الاتهامات ما جاء في كلمات الشيخ المفيد والشريف المرتضى، وسوف نستمع إلى كلماتهم في المسألة الأولى في محله المناسب من هذه الدراسة. أما في مسألة أخذ متأخري الإمامية ـ وتحديداً مع أبي سهل إسماعيل بن علي وأبي محمد الحسن بن موسى النوبختيين، أو مع أبي الأحوص البصري أستاذ أبي محمد النوبختي كما ذهب لذلك ابن المرتضى في كتابه «**البحر الزخار**» ـ التنزيه عن المعتزلة، فقد أنكر الشيخ المفيد ذلك استناداً إلى ما جاء في أحاديث أئمة أهل البيت من التنزيه التي هي المصدر النهائي للفكر الإسلامي الإمامي، وبعبارة أخرى: إن المفيد اعتبر التنزيه إرثاً إمامياً طبقاً لما حملته آثار أئمة أهل البيت التي تزخر بها مجاميعهم الروائية، وإن القول بأن الإمامية أخذوا التنزيه من خصومهم المعتزلة مصدره **(قلة الدين)**. وسنزيد الموضوع تفصيلاً في موضعه من الفصل الثاني. راجع كلمات الشيخ المفيد في: (المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، الحكايات، تحقيق محمد رضا الحسيني الجلالي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣، ص ٧٧ ـ ٨١).

(١) المدرسي الطباطبائي، حسين، تطور المباني الفكرية للتشيع، مصدر سابق، ص ١٧٩، وهو ينقل هذا الرأي أيضاً عن ويلفرد مادلونغ، انظر: الهامش رقم ٢ من نفس الصفحة. وسنعرف في الفصل القادم وجهة نظر قدماء الإمامية (= المفيد والمرتضى وغيرهما) في هذه القضية.

الصادق عليه السلام أمام تيار نصّي إخباري يكتفي بنصوص الإمام وتصريحاته.

إن هذا الجيل الجديد من متكلمي الإمامية في عصر الغيبة والسنوات القليلة التي تلتها يمثل الوريث الشرعي لذلك السلف المشار إليه.

أما الشخصيات المهمة من متكلمي هذه الفترة، فهي كثيرة، نورد جملة منها:

١ ـ أبو الأحوص البصري، داود بن أسد[1].

٢ ـ عبد الرحمن بن أحمد بن جبرويه العسكري[2].

٣ ـ أبو عيسى محمد بن هارون الوراق (ت ٢٤٧ هـ)[3].

---

(١) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ١٥٧. الطوسي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨. قال الأخير: (لقيه الحسن بن موسى النوبختي وأخذ عنه، واجتمع معه في الحائر على ساكنه السلام، وكان ورد للزيارة). ذكر له النجاشي من الكتب كتابين في الإمامة، وصف الأول منها بأنه رد فيه (على سائر من خالفه من الأمم)، والآخر (مجرد الدلائل والبراهين). وزاد ابن شهرآشوب كتاب آخر له بعنوان: **الرد على العثمانية**. راجع: ابن شهرآشوب، أبو عبد الله رشيد الدين محمد بن علي المازندراني، معالم العلماء، تقديم: محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات المطبعة الحيدرية ـ النجف، ط٢، metricconverterProductID1961\1961 م

(٢) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٣٦، وقال: (وعلى يده رجع محمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني عن مذهب المعتزلة إلى القول بالإمامة، وقد كلَّم عَبَّاد بن سليمان ومن كان في طبقته. وقع إلينا من كتبه كتاب: الكامل في الإمامة).

(٣) متكلم كبير وباحث معتمد في قضايا المقالات والملل والنحل. عدَّه المسعودي من المتكلمين الشيعة (مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة ـ قم (أفسيت ط ١٩٧٤م)، ط ٢، ١٤٠٩ هـ: ج ٣، ص ٢٣٨)، وقال: (له تصنيفات حسان كثيرة)، وذكر له من الكتب: كتاب (المقالات في الإمامة)، =

. . . .

= وكتاب (المجالس) (نقل عنه مناظرة هشام بن الحكم لعمرو بن عبيد في مسألة الحاجة للإمام، وهي نفسها التي أوردها الكليني في كتابه الكافي: ج ١، ك الحجة، ب الاضطرار إلى الحجة، ح ٣، ص ١٦٩)، وكتاباً آخر لم يسمه قال إنه نقض فيه كتب الجاحظ، وأرَّخ وفاته بعام (٢٤٧ هـ) (راجع كل ذلك في المصدر: ج ٤، ص ٢٢ ـ ٢٣). اتُهم بالثنوية من قبل تلميذه ابن الراوندي والمعتزلة ونسبوا له كتابين في هذا المعنى هما: المشرقي، وكتاب النوح على البهائم، إلا أن المرتضى (الشافي في الإمامة، ج ١، ص ٨٩ ـ ٩٠) أعاد أصل مسألة اتهامه بالثنوية إلى ابن الراوندي وفسَّر ذلك بخصومة شخصية بينهما حملت الراوندي للتقول عليه. وكل ما استدلوا به لإثبات ذلك فهو على حد تعبير الشريف المرتضى مجرد (شُبْهة) استغراقه في وصف وشرح وتأكيد مقولات الثنوية بما يشعر اعتقده لها، ومن الواضح أن هذه الحجة لوحدها لا تقوى للبرهنة على تلك الدعوى الكبيرة. أما الكتابان فقد دفعهما عنه ولم يستبعد أن يكون بعض الثنوية عملهما على لسانه (لأن من شأن من يعرف ببعض المذاهب أن يضاف إليه مما يدخل في نصرتها الكثير).

ومسألة تشيعه، فيمكن أن يستشهد عليها ـ بالإضافة لما قاله المسعودي (الخبير في المقالات والآراء والديانات)، وما قاله أبو الحسين الخياط من أن الوراق يظهر الرفض ويميل لأهله (راجع: الانتصار، بتحقيق: نيبرج، أوراق شرقية والدار العربية للكتاب ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م، ص ١٥٠) ـ:

تأليفه لكتاب (السقيفة) الذي وصفه المفيد (الإفصاح، مؤسسة البعثة ـ قم، ط ٢، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣ م، ص ٢٠٧) بأنه (لم يترك لغيره زيادة عليه). وإن كانت عبارة المفيد حين عزل الوراق عمن وصفهم بـ (أصحابنا) ما يشعر بعدم عدِّه الوراق منهم، حيث قال: (وفي هذه المسألة [تقديم النبي أبا بكر للصلاة] كلام كثير، قد سبق أصحابنا (رحمهم الله) إلى استقصائه، وصنف أبو عيسى محمد بن هارون الوراق كتاباً مفرداً في معناه.. .).

تأليفه لكتاب (المقالات في الإِمامة) الذي كان ـ بحسب الشريف المرتضى (الشافي في الإمامة: ج ١ ص ٩٨) ـ أبو سهل وأبو محمد النوبختيان قد اعتمدا في كتبهما في الإمامة على أكثر أدلته وسلكا في نصرة أصول الإمامة طرقه بعينها. (أقول: في تحقيقه لكتاب (المجدي في أنساب الطالبيين) بدا لأحمد المهدوي الدامغاني في التعليقات التي وضعها آخر الكتاب بعد نقله كلام المجلسي في =

٤ ـ أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي (٢٣٧ ـ ٣١١ هـ)[1].

٤ ـ أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي (ت حدود ٣١٠ هـ)[2].

= إيضاح مذهب المانوية وما حكاه الأخير عن الوراق في مذهبهم، أن المجلسي (نظر إلى كتاب «المقالات» لأبي عيسى الوراق؛ لأنه لا ينقل عن الوراق من كتاب آخر) وهو خطأ لا محالة؛ لأن المجلسي يصرح في نصه المشار إليه أنه ينقل إيضاحاته تلك عن الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)، وعبارة الشهرستاني بدورها حكت عن الوراق ذلك. راجع: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م، ج ٣، ص ٢١٢ و٢١٤. الشهرستاني، الملل والنحل، ط الكيلاني، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٤٤. العلوي، علي بن محمد، المجدي في أنساب الطالبيين، تحقيق: أحمد المهدوي الدامغاني، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط ١، ١٤٠٩هـ، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠).

ما حكاه المفيد (الفصول المختارة: ص ٨٧ ـ ٨٨) من مجريات أحد المجالس التي حضرها عمن وصفه بـ (شيخ من الشيعة) حين نقل هذا أن أبا عيسى الوراق ذكر شعراً استَدل فيه على رذالة بني تيم بن مرة وسقوط أقدارهم.

ولكن وبالرغم من كل ذلك فإنه يبقى ما قاله المير داماد الحسيني الأسترآبادي (الرواشح السماوية)، تحقيق: غلام حسين قيصريه ها ونعمت الله الجليلي، دار الحديث للطباعة والنشر ـ قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

(١) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٣١ ـ ٣٢. ابن النديم البغدادي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٢٥. اشتغل بالرد على كثيرين كمحمد بن الأزهر وابن الراوندي وأبي العتاهية وعيسى بن أبان وأبي عيسى الوراق وغيرهم، كما له مناقشات مع الواقفة والغلاة والمجبرة واليهود، من تلاميذه: ولده عليّ بن إسماعيل، وابن أخته الحسن بن موسى النوبختي، أبو الحسين علي بن وصيف الحلّاء الناشئ (ت ٣٥٢ هـ) المتكلم والشاعر الكبير، وأبو الجيش البلخي البغدادي الآتي ذكره.. وغيرهم (انظر: إقبال آشتياني، عباس، آل نوبخت، تعريب: علي هاشم الأسدي، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٤٢٥ هـ، ص ١٣٢ ـ ١٣٤). شهد نص عثمان بن سعيد العمري حين حضرته الوفاة على أبي القاسم الحسين بن روح النوبختي.

(٢) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٦٣ ـ ٦٤. الطوسي، الفهرست، =

٥ ـ أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مُمْلك الأصفهاني[١].

٦ ـ أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قِبَة الرازي[٢].

٧ ـ الحسن بن علي، المكنى بأبي محمد، والمعروف بابن أبي عقيل العُماني[٣].

٨ ـ محمد بن أحمد بن الجنيد أبو علي الإسكافي (ت ٣٨١ هـ)[٤].

= مصدر سابق، ص ٩٦. ابن النديم البغدادي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(١) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١. الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٨٢. ابن النديم البغدادي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٢٦.

(٢) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦. الطوسي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٠٧. ابن النديم البغدادي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٢٥. ابن المطهر الحلي، خلاصة الأقوال، مصدر سابق، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٣) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٤٨. الطوسي، الفهرست، مصدر سابق، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ وفيه (الحسن بن عيسى، يكنى أبا علي). الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٥٧ وما بعدها، وكذا له أيضاً: الشيعة ومسارهم التاريخي (وهو الجزء الأول من كتاب الأعيان طبع مستقلاً)، تقديم: إبراهيم بيضون، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ـ قم، ط ٢، ٢٠٠٥ م، ص ٤٦٨. من تلاميذه جعفر بن محمد بن قولويه أستاذ الشيخ أبي عبد الله المفيد. وكان المفيد يثني عليه كثيراً، له كتاب **(الكر والفر في الإمامة)** فريد في أسلوبه إذ كان يعرض المسألة وقلبها، درسه النجاشي عند شيخه المفيد.

(٤) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٣٨٥ وما بعدها. الطوسي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٠٩ وما بعدها. ابن النديم البغدادي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٤٦. شيخ الإمامية في وقته، مصنف مكثر، أستاذ الشيخ أبي عبد الله المفيد، أضاعت فكرة عمله بالقياس تراثَه العظيم، حتى قال الطوسي: (تُركتْ لذلك [أي لقوله بالقياس] كتبه ولم يُعوَّل عليها) ووصل الحدّ بالطوسي أنه أحجم عن مجرد ذكر فهرس كتبه الذي وضعه الجنيد نفسه باباً باباً (لأنه لا فائدة فيه) على حدِّ قوله. ولكي نعرف حجم الخسارة التي مُنيت بها المكتبة الإمامية =

٩ ـ أبو الحسن علي بن محمد بن العباس بن فُسَانْجُس[١].

= بفقدان تراث هذا الرجل، يمكننا أن نستمع إلى شهادة واحد من أهم فقهاء القرن السادس/ السابع، حيث نقل العلامة الحلي أنه وجد بخط السيد أبي جعفر صفي الدين محمد بن معد الموسوي تعليقة للأخير حول كتاب ابن الجنيد «**تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة**» (موسوعة فقهية ـ أصولية مقارنة في عشرين جزءاً) جاء فيها: (وقع إلي من هذا الكتاب مجلد واحد وقد ذهب من أوله أوراق، وهو كتاب النكاح، فتصفحته ولمحت مضمونه، فلم أر لأحد من هذه الطائفة كتاباً أجود منه ولا أبلغ، ولا أحسن عبارة ولا أدق معنى، وقد استوفى فيه الفروع والأصول، وذكر الخلاف في المسائل، وتحدث على ذلك واستدل بطرق الإمامية وطرق مخالفيهم. وهذا الكتاب إذا أُمعن النظر فيه وحصلت معانيه وأديم الإطالة فيه علم قدره وموقعه، وحصل نفع كثير لا يحصل من غيره) (ابن المطهَّر الحلي، إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة، تحقيق: محمد الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤١١ هـ، ص ٢٩١). وأغلب الظن أن موقف الشيخ المفيد (راجع: المسائل السروية، تحقيق: صائب عبد الحميد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣ م، ص ٧٣، وص ٧٥ ـ ٧٦) والشيخ الطوسي منه لعب دوراً كبيراً في إحجام الأجيال اللاحقة عن تعاطي مؤلفاته، لا سيَّما مع معرفتنا بتأثير شخصية الطوسي على مدرسته الناشئة في النجف.

يبقى عليَّ أن أشير إلى بعض المعلومات الهامة التي أدلى بها ابن إدريس الحلي بشأن الجنيد حيث قال: (وهذا الرجل، جليل القدر، كبير المنزلة، صنف وأكثر. .. وإنما قيل له: الإسكافي، منسوب إلى إسكاف، وهي مدينة النهروانات، وبنو الجنيد، متقدموها قديماً، من أيام كسرى، وحين ملك المسلمون العراق، في أيام عمر بن الخطاب، فأقرهم عمر على تقدم المواضع، والجنيد هو الذي عمل الشاذروان على النهروانات في أيام كسرى، وبقيته إلى اليوم مشاهدة موجودة، والمدينة يقال لها: إسكاف بني الجنيد) (انظر: ابن إدريس الحلي، أبو جعفر فخر الدين محمد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٢، ١٤١٠ هـ، ج ١، ص ٤٣٠).

(١) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٦٩. ابن المطهر الحلي، خلاصة الأقوال،مصدر سابق، ص ١٨٨. ينتمي ابن فسانجس إلى عائلة وزارية تولت الكثير من المناصب، فجده أبو الفضل العباس بن موسى بن فسانجس (توفي بالبصرة ٣٤٢ هـ وحمل إلى الكوفة فدفن عند الإمام علي عليه السلام) ولي ديوان السواد=

١٠ ـ علي بن أحمد بن موسى أبو القاسم العلوي الكوفي (ت ٣٥٢ هـ).

١١ ـ عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري[١].

١٢ ـ علي بن عبد الله بن وصيف، أبو الحسن الحلاء البغدادي المعروف بالناشئ الأصغر (٢٧١ هـ ـ ٣٦٥ أو ٣٦٦ هـ)[٢].

= (انظر: ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، **الكامل في التاريخ**، دار صادر ـ بيروت، ١٩٦٥م، ج ٨، ص ٥٠٦)، وأبوه أبو الفرج محمد بن العباس (ت ٣٧٠ هـ) تنقل بين عدة مناصب أخيرها كان وزير عز الدولة بن معز الدولة (انظر مثلاً: الذهبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان التُّركماني الدمشقي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق: شعيب الأرناؤوط، حقّق هذا الجزء: أكرم البوشيي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٩، ١٤١٣. ١٩٩٣م، ج١٦، ص ٣٠٨)، وعمه أبو محمد علي بن العباس كان وزير شرف الدولة عام ٣٧٣ هـ (انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج ٩، ص ٣٧)، وكذا أخوه الوزير أبو القاسم جعفر بن محمد (انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج ٩، ص ٣٠٥، وص ٣٧٠)، وابن أخيه الوزير أبو الفرج محمد بن جعفر الملقَّب بذي السعادات (انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ٤، ١٩٨٦م، ج ١٧ (بتحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، ص ٦٢٠)، وابن عمه الآخر سعيد بن عبدالله بن العباس كان كاتباً بديوان خلافة القائم وولي بعض أعمال الهند (انظر: صلاح الدين الصفدي، خليل بن أيبك بن عبد الله، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م، ج ١٥، ص ١٤٤). ويبدو مما ذكره ابن الأثير بشأن جدّه أبي الفضل العباس بن موسى أن هذا كان من المتشيِّعين، وعليه فإن انتقال ابن فسانجس من المعتزلة إلى الإمامية كان، في سياقه العائلي، انتقالاً سلساً.

(١) تحدثنا عنه سابقاً فراجع.

(٢) شاعر ومتكلم كبير، له تصانيف، وهو من رؤوس الطائفة، أخذ الكلام عن أبي سهل النوبختي. وهذه بعض مصادر ترجمته: ابن النديم البغدادي، الفهرست، مصدر سابق، ص ٢٤٣. رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٧١. الطوسي، الفهرست، مصدر سابق، ص ١٥٣. ابن شهرآشوب، معالم العلماء، مصدر سابق، ص ٩٨، ص ١٨٢. ابن المطهر الحلي، خلاصة الأقوال، مصدر سابق، =

١٣ ـ المظفر بن محمد بن أحمد، أبو الجيش البلخي البغدادي (ت ٣٦٧ هـ)[١].

١٤ ـ أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت ٣٤٦ هـ)[٢] صاحب

= ص ٣٦٤. الأمين، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ١، ص١٧٣ وج ٨، ص ٢٨٢. ابن حجر، لسان الميزان، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٣٨. الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق، ج ١٦، ص ٢٢٢. وتاريخ الإسلام، مصدر سابق، ج ٢٦، ص ٣٤٣. عباس القمي، الكنى والألقاب، ج ١، ص ١٤٥. وغيرها من المصادر.

(١) شاعر مِجْواد، ومتكلم بارع مشهور، وراوية أخبار مكثر، وواحد من أهم عناصر سلسلة المشيخة الكلامية الإمامية. من غلمان (= تلاميذ) أبي سهل النوبختي المتقدم ذكره وقيل إنه صحب محمد بن مسعود العياشي وأخذ عنه، ومن تلاميذه ابن المعلم الشيخ أبي عبد الله المفيد. له العديد من الكتب، منها: فدك، نقض العثمانية، الإنسان وأنه غير هذه الجملة، الأرزاق والآجال، خصال الكمال وبعض ما روي في مناقب الرجال، فعلتَ فلا تلم، الرد على من جوز على القديم تعالى البطلان، النكت والاغراض في الإمامة.. وغيرها. من مصادر ترجمته: رجال النجاشي، ص ٤٢٢. رجال الطوسي، ص ٢٥١. ابن شهرآشوب، معالم العلماء، ص ١٥٩. رجال ابن داود الحلي، ص ١٨٩. أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٩، ص ١٩٨. البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج ٢، ص ٤٦٣.

(٢) من أكابر مؤرخي وجغرافيي الحضارة العربية الإسلامية، متكلم وأديب ومؤرخ فرق وأصولي وفقيه، باحث موضوعي قل نظيره، أجمع علماء الإمامية على عده منهم. ذكرت له من المصنفات العشرات أغلبها مفقود، من أهمها على الإطلاق كتابه الضخم جداً (أخبار الزمان ومن أباده الحدثان من الأمم الماضية والأجيال الخالية والممالك الداثرة) وكتاب (المقالات في أصول الديانات) وكتاب (الإبانة في أصول الديانة). لم يبق من كتبه إلا ثلاثة (مروج الذهب) و(التنبيه والإشراف) و(إثبات الوصية) وفي الثالث نقاش طويل في صحة نسبته له حتى إن المؤرخ العراقي الكبير جواد علي رجَّح عدم صحة ذلك (ودراسته المشار إليها لم يتسن لي ـ ويا للأسف ـ العثور عليها)، وليس صحيحاً ما ذهب إليه البعض من الاستدلال على كون كتاب (إثبات الوصية) للمسعودي بنسبة النجاشي الكتاب إليه قائلاً إن=

. . . .

= النجاشي (أخذ أخبار المسعودي من أحد تلامذته والحائزين على إجازته برواية كتبه) فليس في كتاب رجال النجاشي شيء من ذلك، وما ذكره عن أبي المفضل الشيباني هو فقط أن الأخير التقى المسعودي واستجازه ولم يصرح النجاشي باسم المصدر أو الطريق الذي استقى منه فهرست مؤلفات المسعودي ولا قال إنه نقل أسماء كتب المسعودي عن الشيباني أو أن طريقه لهذا الكتاب عنه، كما أنه ليس من المؤكد أن الكتاب الذي عناه النجاشي هو هذا الكتاب المتداول اليوم باسم (إثبات الوصية). هذا مع أن الكتاب يختلف مضموناً ونثراً وأسلوباً في نقل الأخبار عن طريقة المسعودي في كتابيه (المروج) و(التنبيه)، ولا مجال لنا هنا للتفصيل في إثبات ذلك لكنِّي أشير فقط إلى ثلاث خصائص للمسعودي نعدمها في هذا الكتاب المنسوب له:

الخاصية الأولى: أن المسعودي يمتلك نصاً نثرياً في غاية الروعة والجمال والانسيابية، وهو على عكس ما نجده في كتاب (إثبات الوصية) المشار إليه الذي يكاد أن يكون مجرد سرد للروايات فقط.

الخاصية الثانية: أنه يكثر من الإشارة إلى كتبه القريبة من الموضوع الذي يتناوله، وطالما يرجع قرَّاءه إليها، في حين لا نجد لذلك ذكراً في هذا الكتاب، مع أن للمسعودي ما لعله يربو على عشرة كتب تتصل بموضوعه هذا. وما نلاحظه في كتابي (المروج) و(التنبيه) من إحجام المسعودي عن الدخول في تفاصيل الخلافات المذهبية واكتفائه بنقل الأقوال فقط وإحالته قضايا الفصل بينها إلى كتبه الأخرى لا يعني تخليه عن هذه الخاصية في تلك الكتب.

الخاصية الثالثة: أنه يرفض أخبار الآحاد والمراسيل ويركِّز على الأخبار المتواترة والمستفيضة، التي ينقلها جمهور حملة الأخبار ونقلة السير والآثار ويدونها مصنفو الكتب في التواريخ، وهذه الخاصية لا نجدها أيضاً في هذا الكتاب الذي يرسل ويعلق جميع أخباره. والمسعودي ـ فوق ذلك كله ـ كثيراً ما يتوقف ويتردد أمام الأخبار الغرائبية العجائبية الخارقة في حين نراه كثير الإقدام على إيرادها في الكتاب المذكور. وهو وإن كان يضع خصوصية للأخبار التي طريقها (آل محمد) ـ كما هو تعبيره المفضَّل ـ إلَّا أنه لا يتخلَّى إطلاقاً عن معاييره في نقل الأخبار وتمحيصها.

إن كلامنا أعلاه لا يعني التشكيك في مضامين ما هو مدرج في الكتاب المذكور، فإن جلَّ ما في الكتاب مما تتفق المصادر الإمامية على نقله مسنداً، ولكن =

كتاب **مروج الذهب ومعدن الجواهر**.

... وغيرهم.

إن أهم إنجاز لهذه المرحلة من المتكلمين هي صياغة الجهود الطويلة والمتواصلة حول معنى الإمامة وحقيقتها، وبلورت كل ذلك في نظرية متكاملة بشأن الإمامة الاثني عشرية، مقابل التصورات الأخرى

= الحديث هو في منهج الكتاب في النقل وطريقته التي لا تتناسب مع ما نعرفه عن المسعودي في كتابيه المقطوع نسبتهما إليه. كما أن مجرد تشكيكنا بصحة نسبة كتاب (إثبات الوصية) للمسعودي لا تتضمن التقليل من فرضية «شيعيته» أو حتى «إماميته»، إلا اللَّهُم أن يرى البعض أن ذلك يتوقف على صحة نسبة كتاب (إثبات الوصية) إليه وهو ما أرى أن قليلاً من التدقيق في كتابي (المروج) و(التنبيه) يكفي لدحضه.

إن الحديث عن شخصية موهوبة وعبقرية بمستوى موسوعية المسعودي وفرادته وتفصيل الكلام في مشايخه ومؤلفاته وآرائه وغير ذلك يتطلب أكثر من دراسة ولكن حسبنا فعلاً هذه الإشارات.

(للمزيد راجع مثلاً: ابن النديم البغدادي، الفهرست، ص ١٧١. رجال النجاشي: ص ٢٥٤. ابن إدريس الحلي، السرائر، ج ١، ص ٦١٥. ابن المطهر الحلي، خلاصة الأقوال، ص ١٨٦. الحر العاملي، أمل الآمل، ج ٢، ص ١٨٠. النوري، خاتمة المستدرك، ج ١، ص ١١٥ ـ ١٢١. التستري، محمد تقي، قاموس الرجال، ج ١٢، ص ٧٤. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ٨، ص ٢٢٠. الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٢ ـ ص ٣٩٥. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (منشورات إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ٤)، ج ١، ص ٤. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٥ (تحقيق: إبراهيم الزيبق)، ص ٤٦٥، وص ٥٦٩. ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج ٤، ص ٢٢٤. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٢١، ص ٥. الكتبي (ت ٧٦٤ هـ)، صلاح الدين، فوات الوفيات، تحقيق: علي محمد بن يعوض الله وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ٢ ـ ص ٨١. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج ١، ص ٦٧٩.

حول الإمامة عند الطوائف الشيعية الأخرى وغيرها، ثم بيان لفلسفة الغيبة[١]، هذا بالإضافة إلى دراسة بعض قضايا المنهج الفقهي[٢].

القسم الثاني: الاستقلال والنضج

في هذه المرحلة يكون علم الكلام الإمامي قد وصل إلى ذروة نضجه واكتماله وتمت كتابة مصنفات شاملة في موضوعات علم الكلام بعد أن كان الغالب في أسلوب التأليف في المرحلتين السابقتين هو كتابة

(١) انظر في هذين النقطتين الأخيرتين حجم الدور الكبير الذي لعبه ابن قبة الرازي كما يطالعنا بذلك كتاب **كمال الدين وتمام النعمة** (لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت٣٨١)، صحَّحه وعلَّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤٠٥) من خلال نقاشاته المستفيضة مع المعتزلة والزيدية والجعفرية (أتباع جعفر ابن الإمام الحسن العسكري) والإسماعيلية والفطحية والقرامطة (راجع: ص ٥٣ ـ ٦٣، وص ٩٤ ـ ١٢٦). وهو الدور نفسه الذي اضطلع به (بحسب هذا الكتاب تحديداً) أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي (راجع نفس المصدر: ص ٨٨).
ويمكن القول بنحو عام إن كتاب **كمال الدين وتمام النعمة** يعد وثيقة هامة جداً في الكشف عن أهم النقاشات العلمية والمناخات الفكرية التي كان يخوضها علماء الإمامية في عصر الغيبة الصغرى والعقود القليلة التي تلتها، تلك النقاشات التي يغلب عليها ـ كما ذكرنا في المتن ـ الاهتمام بمفهوم الإمامة وفلسفة الغيبة.
ومما يعزِّز أن هذه الفترة كانت منشغلة بهذا الموضوع عدد المصنفات التي أُلِّفت من قبل علماء هذه المرحلة والتي تركَّزت على موضوع الإمامة والغيبة ومناقشة الفرق الإسلامية (وبنحو خاص الشيعية منها)، لاحظ مثلاً أعمال أبي القاسم العلوي الكوفي: أبو العباس النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٢) في هذه النقطة يمكن العودة إلى التحليل الذي قدمه الدكتور حسين المدرسي الطباطبائي حول أفكار أحد أعلام هذه المرحلة، وهو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي، انظر: تطور المباني الفكرية للتشيع، مصدر سابق، ص ١٨١ وما بعدها.

رسائل في موضوعات كلامية منفردة.

تبدأ هذه المرحلة مع نهاية الغيبة الصغرى (٣٢٩ هـ) والسنوات القليلة التي تلتها حيث خرجت في هذا العصر أكبر مدوّنة حديثية وأهمها لدى الشيعة الإمامية وهي كتاب «**الكافي**» للشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي البغدادي (ت ٣٢٨ هـ)، وحيث أصبحت المعرفة بعلم الكلام أمراً راسخاً يتعاطاه جمع غفير.

ولكن الشيء المهم في هذه المرحلة هو ظهور شخصية كبيرة قلَّ نظيرها ألقت بتأثيرها على جميع تفاصيل علم الكلام الإمامي ورسَّخت أسسه وأعطته هوية خاصة، تلك الشخصية هي: الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري، الشهير بـ: المفيد (ت ٤١٣ هـ). فهذا الرجل هو بحق أعظم شخصية في تاريخ علم الكلام الإمامي بالإضافة إلى شخصية علي بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى، وشخصية العلامة ابن مطهَّر الحلي الذي تهتم به هذه الدراسة بنحو خاص.

فهذه الشخصيات الثلاث هي أضلاع المثلث الكلامي الإمامي الذي ترسَّخ عبر جهودهم المتميزة والخلَّاقة: هوية علم الكلام الإمامي، بل إن كل واحد منهم يعد مدرسة في مرحلته.

وما أقصده بالمدرسة بالنسبة للشيخ المفيد أنه بعد أن كانت الدرس الكلامي يعبر عن جهد شخصي ينشغل به صاحبه بدافع ذاتي، تحوَّل علم الكلام في عصر المفيد إلى ما يشبه المقرَّر الدراسي في عصرنا هذا، أي أن علم الكلام استحال إلى مكوِّن رئيسي في تشكيل الشخصية المعرفية للعالم والمفكر الإمامي.

كما أن العصور السابقة كانت حلقات علم الكلام متفرقة لا

يجمعها مكان خاص، وإنما هي تابعة لشخصية الأستاذ في حِلّه وترحاله، وهو الأمر الذي اختلف تماماً مع عصر الشيخ المفيد الذي كانت بغداد في عصره مركزاً لحلقته العلمية.

كما إن موضوع التتلمذ هو الآخر اختلف في مدرسة المفيد عن العصر الذي سبق الشيخ المفيد، فبينما كان الدرس الكلامي سابقاً شخصياً ومتوزّعاً على أماكن متفرقة، الأمر الذي يقضي أن لا تستمر حلقات التتلمذ إلا بما تسمح به الأقدار، فإن الأمر اختلف مع الشيخ المفيد ليتحول موضوع التتلمذ إلى تقليد علمي راسخ يخرِّج التلميذ بدوره حلقة جديدة من التلاميذ وينقل لهم مجموع آراء سابقيه ونظرياتهم، التي تكون محوراً للنظر والنقاش والنقد.

إذن، نحن أمام ثلاث ميزات في هذا العصر وفي هذه الشخصية؛ هي التي دعتنا لتسميتها بـ: مدرسة الشيخ المفيد. فهنا حصلنا على ثلاثة أشياء صارت تقليداً في علم الكلام الإمامي داخل هذه المرحلة الكلامية من تاريخ علم الكلام الإمامي:

أ ـ وحدة المكان الدراسي، بعد أن كانت الدراسة موزَّعة تبعاً للبلد الذي يقيم فيه الأستاذ، أو حتى على البلدان التي يلتقي فيها التلميذ بأستاذه، حتى ولو كان وجود الأخير فيها عابراً ومؤقتاً.

ب ـ تحوُّل علم الكلام إلى تقليد علمي يتعاطاه الجميع في تكوينهم المعرفي

ج ـ تخرُّج سلسلة من التلاميذ والطلاب، يأخذون ـ هم بدورهم ـ على عاتقهم تخريج سلسة جديدة من التلاميذ.

هذا بالإضافة إلى صدور عدد من أهم المصنفات الإمامية في موضوعات علم الكلام الإمامي في هذا العصر، ودخول الأخير في عصر

مزدهر من المناظرات والنقاشات العلمية التي كان يقودها الشيخ المفيد ثم تلاميذه من بعده، وهو شيء يذكّرنا بعصر هشام بن الحكم ومناظراته، لا سيَّما أن جُلَّ الطرف المناظر للمفيد هم أنفسهم من ناظروا المتكلم الأشهر في عصره: هشام بن الحكم، وهم: المعتزلة. كل هذا جعل من الشيخ المفيد وعصره مرحلة هامة جداً ومتميزة إلى حدٍّ بعيد في تاريخ علم الكلام الإمامي.

قد خلَّف الشيخ المفيد، ضمن القائمة التي وصلتنا بمؤلفاته، تركة واسعة من المصنفات الكلامية شكَّلت (٧٥ ٪) من مجمل تركته العلمية حسب إحصاء بعض دارسيه[1]، يمكن الإشارة إلى أهم مؤلفين لديه وهما:

أ - أوائل المقالات في المذاهب المختارات

وهو من أهم الكتب في عقائد الإمامية واختلافاتهم ومذاهبهم.

ب- الفصول المختارة من العيون والمحاسن

وهو تلخيص للسيد المرتضى علم الهدى أبو القاسم علي بن الحسين (٤٣٦ هـ) تلميذ الشيخ (وسنأتي على ذكره بعد قليل).

ولو تركنا الحديث عن الشيخ المفيد؛ لأن الحديث عنه يحتاج إلى تفصيل أكثر ومستقل، فإننا نستطيع ذكر عدة شخصيات هي أهم رجال هذه المرحلة من تاريخ علم الكلام الإمامي، هذه المرحلة التي ستصبغ

---

(١) الطباطبائي، عبد العزيز، سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد، دار المفيد، ج ١، ط ٢، سنة ١٩٩٣ م، ص ٢٤. هذا الجزء من السلسلة هو مقدمة حول حياة وفكر الشيخ المفيد تضمنت ثلاث دراسات هامة لكل من: حسن الأمين، ومحمد رضا الجعفري، وعبد العزيز الطباطبائي (صاحب الدراسة المشار إليها أعلاه). ومن المؤسف أن هذا الكتاب لم يقع في يدي إلا بعد الانتهاء من كتابة هذا الفصل.

علم الكلام الإمامي بلونها ومقولاتها وأفكارها حتى عصر لاحق، وهو «مرحلة المدرسة الحلية» والدور الذي لعبه سالم بن محفوظ السوراوي الحلي وكمال الدين ابن سعادة البحراني والمحقق الحلي والخواجه الطوسي والمحقق ابن ميثم البحراني والعلامة ابن المطهر الحلي ...

جلّ هؤلاء الرجال الجدد الذين نتحدث عنهم في هذه المرحلة هم خرّيجو مدرسة الشيخ المفيد أو تنتهي سلسلة مشيختهم الكلامية إلى من تتلمذوا على يد تلامذته، ومنهم:

١ ـ الشريف الرضي (٣٥٩ ـ ٤٠٤ أو ٤٠٦ هـ)، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، الأديب والشاعر والمفسِّر والمتكلم، غزير الإنتاج ـ بالرغم من رحيله المبكِّر ـ عميق الغور، وصلتنا جملة من كتبه التي تحتوي على الشيء الكثير من آرائه في الكلام والتفسير واللغة والأدب، منها: **تلخيص البيان في مجاز القرآن، المجازات النبوية، حقائق التأويل في متشابه التنزيل، خصائص الأئمة** عليهم السلام ... وغيرها.

٢ ـ الشريف المرتضي علم الهدى (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، رئيس الإمامية ومعلمهم وركنهم، والمتكلم الأبرز في تاريخ علم الكلام الإمامي قاطبة، أشد مفكري الإمامية تأثيراً على لاحقيه، له مؤلفات ورسائل عديدة أهمها: **الذخيرة في علم الكلام** ، **الملخص في أصول الدين، الشافي في الإمامة، جمل العلم والعمل** ... وغيرها.

٣ ـ محمد بن عثمان بن علي، أبو الفتح الكَرَاجُكي (أو الكَراجِكي) (ت ٤٤٩)، أحد أبرز متكلمي الإمامية عبر الأجيال، مكثر في التصنيف، من أشهر كتبه: **كنز الفوائد.**

٤ ـ محمد بن الحسن بن علي، أبو جعفر الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، الشهير بـ: شيخ الطائفة، رئيس الطائفة الإمامية وفقيههم الأكبر، خلَّف تركة علمية واسعة، من أشهر كتبه ـ بالرغم من صغره ـ وأشدها تركيزاً، كتاب: **الاقتصاد الهادي إلى سبيل الرشاد**، كما أن تفسيره الشهير: **التبيان**، موسوعة معرفية في اللغة والأدب والتاريخ وعلم الكلام.

٥ ـ محمد بن الحسن بن حمزة الهاشمي، أبو يعلى الجعفري البغدادي (ت ٤٦٣ هـ).

٦ ـ التقي بن نجم بن عبيد الله، أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ)، صاحب كتاب **تقريب المعارف**.

٧ ـ أحمد بن علي بن أبي طالب، أبو منصور الطبرسي (ت ٥٤٨)، صاحب كتاب **الاحتجاج**.

٨ ـ محمد بن أحمد بن علي الفتَّال النيسابوري (ت ٥٠٨ هـ) صاحب كتاب **روضة الواعظين**.

٩ ـ قطب الدين محمد بن علي بن الحسن، أبو جعفر المقرئ النيسابوري (ت ٥٧٣ هـ)، صاحب كتاب **التعليق في علم الكلام**، وكتاب **الحدود**.

١٠ ـ سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحِمصي (أو الحُمُّصي) الرازي (توفِّي بعد ٥٨٧ هـ)[1]، صاحب كتاب **المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد**.

---

(١) نظراً لأهمية سديد الدين الحمصي في عموم هذه الدراسة، لا سيَّما أننا سنعود إليه في أكثر من موضع (نظير الفقرة القادمة من هذا الفصل، وكذا أواخر الفصل القادم)، فالأفضل أن نذكر طرفاً من ترجمته: =

. . . .

= وصفه تلميذه الشيخ أبو الحسين ورّام بن أبي فراس النخعي الحلي (ت ٦٠٥ هـ) بقوله: (الشيخ المفيد العالم، الأجلّ الأوحد، سديد الدين، ظهير الإسلام، لسان المتكلمين، أسد المناظرين، محمود بن علي بن الحسن الحمصي رضي الله عنه ورحمه وأرضاه وحشره مع الأئمة الطاهرين المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين)) (انظر: ابن طاوس الحلي (ت ٦٦٤)، أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى الحسني، فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم، منشورات الشريف الرضي ـ قم، ١٣٦٣ ش، ص ١٤٦).

كما قال عنه تلميذه الآخر منتجب الدين ابن بابويه (ت ٥٨٥ هـ) : (علامة زمانه في الأصوليين، ورع ثقة، له تصانيف.. .) (راجع: منتجب الدين ابن بابويه (ت ٥٨٥ هـ)، علي بن عبيد اللّه بن الحسن، **فهرست منتجب الدين**، تحقيق: جلال الدين محدث الأرموي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٣٦٦ ش، ص ١٠٧).

وقال رضي الدين ابن طاوس الحلي في كتابه المذكور أعلاه: (شيخ المتكلمين في زمانه، محمود بن علي الحمصي (رضوان الله عليه)، وهو ممن وصل العراق للحج وألزمه جدي ورَّام بن أبي فراس (قدَّس الله روحه، ونوَّر ضريحه) بالإقامة سنة وقرأ عليه وبالغ في الإحسان إليه) (ص ٧٤ ـ ٧٥). وقال أيضاً: (وهو من أواخر من تخلَّف من العلماء الموصوفين، وأفضل من انتفع بالقراءة عليه أهل العراق من المتكلمين. وكان جدي ورَّام (قدَّس الله روحه، ونوَّر ضريحه) يرجِّحه على غيره من العلماء، ويفضِّل تصنيفه على مَن لا يجري مجراه من الفضلاء) (ص ٧٩ ـ ٨٠).

هذا، وكل من تأخر عن هؤلاء من أصحاب التراجم الإماميين ذكره بهذه الصفات.

لاحظ أيضاً: شمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧م، ج ٤٢، ص ٤٩٣.

وإنما أرَّخنا أن الحمصي كان حياً في سنة (٥٨٧) نظراً لما ورد من عبارات الدعاء له على لسان معاصره الشيخ ابن إدريس الحلي في كتابه (السرائر) (راجع: ابن إدريس الحلي، أبو جعفر فخر الدين محمد بن منصور بن أحمد، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٢، ١٤١٠ هـ، ج ٢، باب النوادر في القضاء، ص ١٩١) التي كتبها في هذا العام (قارنها مع عبارته في: ج ٢/ باب الصلح / ص ٦٦) قائلاً: (**وفقّه الله وإيّانا** =

هذه قائمة متواضعة بأسماء أبرز أعلام متكلمي هذه الفترة التي نؤرخ لها، وهناك عدد غفير منهم لم نشر لهم لكثرتهم، بفضلهم جميعاً تم تقعيد وترسيخ أسس علم الكلام الإمامي بنحو متين وعميق. ثم تأتي مرحلة جديدة تتخرَّج فيها كوكبة واسعة من المتكلمين يكون لبعض الأسماء المدرجة أعلاه دورهم في تمثيل جسر وحلقة وصل في المشيخة الكلامية الإمامية .. وسيقدر لهذه المرحلة أن تشهد تطوراً هاماً على مستوى المنهج المعرفي/ المفاهيمي في تأسيس العقائدي .. وهذا ما سنأتي عليه الآن.

المرحلة الثالثة: مرحلة التطوّر والتحوّل المنهجي المنطقي ـ الفلسفي (عصر المدرسة الحلّية)

لا خلاف في أن المدرسة الحلّية ولدت من رحم مدرسة الشيخين المفيد والشريف المرتضى وتلامذتهما، ليس فقط من خلال تداول

= **لمرضاته وطاعته)**. وعليه فلا وجه لما احتمله البعض من كون سنة وفاته بحدود (٥٨٥) (السبحاني (تقديم وإشراف)، جعفر، **موسوعة طبقات الفقهاء**، تأليف: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، منشورات مؤسسة الإمام الصادق ـ قم، ط ١، ١٤١٨ هـ، ج ٦، ص ٣٢٤)، أو كونه حياً حتى سنة (٥٨٣) والتوقف فيما فوق هذه السنة (الحسيني الجلالي، محمد حسين، **فهرس التراث**، منشورات دليل ما ـ قم، ١٤٢٢ هـ ق، ج ١، ص ٥٩٥).

بل الغريب حقاً أن محققي كتاب (السرائر)، وفي ذات الموضع الذي نحن فيه، أثبتوا عبارة الترحُّم التي وردت على لسان ابن إدريس قبل أن يشرع بنقل سؤال الحمصي وجوابه عليه؟! دون أن ينتبهوا إلى كونها تناقض ما يأتي في نهاية الجواب من الدعاء له! وإن إقحامها وسط نص ابن إدريس كان اجتهاداً شخصياً من قبل الناسخ لا محالة. وهذا بحدِّ ذاته يفقد عبارات الترحُّم الواردة في الكتاب على لسان ابن إدريس قيمتها التاريخية أو يوجب، على الأقل، معاملتها في التوثيق التاريخي بحيطة وحذر كبيرين.

الأفكار وتدارس المصنفات والإشكاليات الفكرية للمدرسة البغدادية فحسب، بل ـ وهذا هو الأهم ـ في استمرار المشيخة الكلامية وتواصلها مع الأعلام المتأخرين للمرحلة السابقة. يكفينا أن نعرف أن أكابر مشايخ الحلة ومؤسسي صرحها (وهم مشايخ الطائفة الشيعية الإمامية في وقتهم) كالشيخ عربي بن مسافر العبادي الحلّي (المتوفّى بعد ٥٨٠ هـ)[١]، والشيخ الحسين بن هبة اللّه بن رطبة[٢]، جمال الدين أبو عبد اللّه السوراوي (ت ٥٧٩ هـ)، على اتصال وثيق بتلك المدرسة من خلال أبي علي الحسن ابن شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي (٥١٥ هـ حياً)[٣]، هذا من جهة.

---

(١) من مشايخه: إلياس بن هشام الحائري، ومحمد بن أبي القاسم الطبري، والحسين بن أحمد بن محمد بن علي بن طحال المقدادي.. وغيرهم، وهم من تلامذة الشيخ الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي. راجع: الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، محمد بن الحسن، أمل الآمل، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٦٩.

(٢) تتلمذ على يد الشيخ أبي علي ابن الشيخ الطوسي. راجع: منتجب الدين بن بابويه، **فهرست منتجب الدين**، مصدر سابق، ص ٥٢.

قال عنه شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) : (شيخ الشيعة.. . الفقيه العلامة. كان **متبحراً في الأصول والفروع** على مذهب الرافضة. قرأ الكثير، ورحل إلى خراسان والري ومازندران، ولقي كبار الشيعة، وصنف، واشتغل بسورا والحلة) (الذهبي، تاريخ الإسلام، مصدر سابق، ج ٤٠، ص ٢٨٦).

وقال صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤ هـ) : (من فقهاء الشيعة ومشايخهم، قدم بغداد وجالس أبا محمد ابن الخشاب وروى أمالي أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن ابنه أبي علي الحسن عنه، واشتغل بالحلة وسورا) (الوافي بالوفيات، ج ١٣، ص ٥١).

وقال أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) : (شيخ الشيعة .. **.كان عارفاً بالأصول على طريقتهم**، قرأ الكتب ورحل إلى خراسان والري ولقي كبار الشيعة وصنف وشغل بالحلة وغيرها) (لسان الميزان، ج ٢، ص ٣١٦).

(٣) يذهب عبد العزيز الطباطبائي إلى أن الشيخ ابن رطبة السوراوي (ت ٥٧٩ هـ) قد تتلمذ عند الشيخ أبي الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ)، لكنني أستبعد ذلك جداً؛ =

ومن جهة أخرى فإننا سمعنا قبل قليل من السيد رضي الدين ابن طاوس، أن من أهم أعلام المرحلة السابقة في زمنها المتأخر، وهو سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي، كان قد أقام، وهو في رحلته للحج عام ٥٨١ هـ، فترة في مدينة الحلة (يبدو أنها سنة ونيفٍ من الأشهر كما يظهر من كلام السيد رضي الدين ابن طاوس)، درَّس فيها وصنَّف أهم كتبه على الإطلاق «**المنقذ من التقليد والمرشد إلى**

= وذلك للفاصلة الزمنية الكبيرة بين الرجلين، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى إذا ما عرفنا أن الكراجكي يشكِّل إحدى أهم حلقات الإجازة، فقد ذكره المحدث النوري (ت ١٣٢٠ هـ) كواحدٍ من اثني عشر شخصاً الذين بهم يحصل «اتصال السند إلى أصحاب المجاميع التي عليها تدور رحى مذهب الشيعة» (خاتمة المستدرك، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٢٥)، بل «أسند إليه جميع أرباب الإجازات «كما قال عنه ـ بعد مدحه له وثنائه عليه ـ المحدث المجلسي في **بحار الأنوار** (مصدر سابق، ج ١، ص ٣٥). فلو افترضنا أن السوراوي «الموصوف في الإجازات بكل جميل» كما يقال عنه خاتمة المستدرك، بنفس المعلومات السابقة، ص٢٠. والمحدث القمي (ت ١٣٥٩ هـ)، عباس، **الكنى والألقاب**، تقديم: محمد هادي الأميني، مكتبة الصدر ـ طهران، ج ١، ص ٤٠٩)، والذي «كان من أكابر مشايخ أصحابنا» على حد تعبير النوري نفسه (المصدر السابق: ص ٧).. لو افترضنا ذلك، لكان من المتوقع أن يروي عنه السوراوي، ولكن هذا لم يحصل إطلاقاً؛ وهو ما يؤكد عدم تتلمذه لديه.

ومن جهة ثالثة أن الكراجكي توفِّي قبل الشيخين النجاشي والطوسي، فلو كان السوراوي تلميذاً للكراجكي لكان من المتوقع جداً أن لا يفوّت فرصة التتلمذ أيضاً على يد هذين الشيخين، وهو ما لم يحصل قطعاً، بل إن السوراوي لا ينقل عن شيخ الطائفة الشيخ أبي جعفر الطوسي إلا بواسطة ولده الشيخ أبي علي الحسن بن محمد.

انظر رأي الطباطبائي في: الطباطبائي، عبد العزيز، **مكتبة العلّامة الكراجكي لأحد معاصريه: تحقيق واستدراك**، مجلة «تراثنا» (طبعة قم)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، العدد الرابع، السنة الحادية عشرة، ذو الحجة ـ ١٤١٦ هـ، ص ٣٧٣.

التوحيد» الذي سُمِّي بـ: «**التعليق العراقي**» نظراً لتصنيفه إياه في مدينة الحلة السيفية في العراق.

من هنا يتضح لنا أن المدرسة الحلية هي الابن الحقيقي للأسلاف البغداديين من متكلمي الإمامية، ولكن الشيء الأهم الذي يميّز هذه المرحلة، وهذه المدرسة بالذات، هو طبيعة التحوُّل الكبير الذي سيطرأ على المنهج العقائدي الموروث، والتغيير في آلياته وأدواته وأهم مفاهيمه، هذا المنهج الكلامي العريق الذي سبق لنا في بداية هذه الدراسة أن وصفناه بنحو مجمل. إنه منهج قياس الغائب على الشاهد، أو بتعبير آخر: القياس العقلي.

لقد كان من أهداف ذلك البحث السابق الذي وصفنا فيه آليات المنهج الكلامي، التمهيد لفهم واستيعاب هذه الملاحظة التي أقمنا عليها فرزنا للقرن السابع وللمدرسة الحلية كمرحلة مميزة في تاريخ علم الكلام الإمامي.

الواقع أنني لا أريد الخوض الآن في وصف طبيعة منهج القياس العقلي في السياق العقائدي الإمامي وموضوعاته ومجالاته، والاختلافات الإمامية الداخلية في شأنه، ثم التغيير الذي طرأ عليه من داخل المرحلة الحلية، والمناخات الفكرية التي وُلِد فيه هذا التحوّل، فهذان الموضوعان هما ما سنستكمل بهما صورة المنهج لدى علم الكلام الإمامي في الفصلين القادمين. إن ما يهمنا الآن هو أن نحمل صورة معتد بها عن هذه المدرسة، من خلال الإشارة إلى السياق الذي تكوَّنت فيه مع ذكر لأبرز أعلامها وأهم مصنَّفاتهم الكلامية.

إن التحول المنهجي الذي أشرنا إليه قبل قليل، والذي يعد أهم معلم فكري يميز هذه المرحلة على سابقاتها من تاريخ علم الكلام

الإمامي، لم يكن وليد لحظة فجائية، كما لم يكن جهداً فردياً اضطلع به شخص واحد، بالرغم من العدد الغفير والخلّاق لمتكلمي هذا العصر، إنما كان جزءاً من مسيرة تكاملية تواصلت حلقاتها عبر الأجيال، يأتي فيها كل شخص بمساهمته الشخصية التي سمح بها ظرفه الخاص.

إننا نعرف أن الجهد الأكبر الذي ابتدأت به مسيرة إقحام الآليات المنطقية في علم الكلام الإسلامي، ومن قبل المتكلمين أنفسهم[١]، باتجاه تغيير وتجاوز المنطق الكلامي العريق «قياس الغائب على الشاهد» الذي بنى عليه المتكلمون مقولاتهم، جاء بشكله الحقيقي في السياق الكلامي بصيغته الأشعرية، عندما كتب متكلم الأشاعرة الكبير أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) مصنفاته المنطقية (بنحو خاص كتابه **المعيار في علم المنطق**)، وعندما كتب نقده للفلاسفة في كتابه الشهير «**تهافت الفلاسفة**». وقتها أطلق الغزالي فكرته القائلة إن المنطق، كآلية منهجية، ليس حكراً على الفلاسفة، وإن رفضنا للفلسفة ليس معناه أنَّ علينا أيضاً أن نتخلى عن المنطق ونرفضه. ليس هذا فحسب، بل وجعل المنطق مقدمة ضرورية لكل العلوم، لا يمكن الاستغناء عنها، فشرع بوضع

---

(١) نضع هذا التقييد لأننا أشرنا في التمهيد العام الذي صدَّرنا به هذه الدراسة، أن نقد آلية المتكلمين القياسية التمثيلية (= قياس الغائب على الشاهد) إنما بدأت، بادئ ذي بدء، من قبل الفلاسفة، وأن أقدم النصوص الناقدة التي بحوزتنا تعود إلى أعمال جابر بن حيان الكوفي، وأن أشدها تفصيلاً وعمقاً تتمثّل بأعمال أبي نصر الفارابي. أما في السياق غير الفلسفي، فإن البدايات تأتي مع ابن حزم الأندلسي الظاهري في كتبه: **التقريب لحد المنطق** ، **والفصل في الملل والأهواء والنحل**، **والإحكام في أصول الأحكام** . ولكنَّ إجماعاً تسنده الوثائق يربط عمق هذا النقد والتحوّل بأعمال أبي حامد الغزالي، المنطقية والكلامية والأصولية على حدٍّ سواء.

مقدمة منطقية لأصول الفقه كانت الانطلاقة لإقحامه المفرط لاحقاً في جميع تفاصيل هذا العلم، واصفاً تلك المقدمة بقوله : (**مقدمة العلوم كلها، ومَن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً**)[1].

ودون أن نتوغل في الأسباب والخلفيات التي دعت الغزالي إلى هذا التحوّل المنهجي ـ وهو ما سنشير له في الفصل الثالث ـ فإن ما يبدو لنا من خلال السياق الكلامي الذي حدث فيه هذا التحوّل أول الأمر، أعني علم الكلام بصيغته الأشعرية، أن ما دفع الغزالي بهذا الاتجاه، وهو الفقيه المتشدد، ليس مجرد الأسباب العلمية البحتة فحسب. بعبارة أخرى: إن تلك الخلفيات ليست بدافع حب المنطق والخضوع لإلزاماته المعرفية التي تفرض نفسها بنفسها، إنما كان وراء ذلك أزمة حقيقية دفعت علم الكلام الأشعري لأن يتخلى عن المنهجية الكلامية العريقة «القياس العقلي» لصالح المنهجية الجديدة «القياس البرهاني الأرسطوطاليسي».

أما ما هي تلك الأزمة وطبيعتها، فإن من الممكن أن أكتفي هنا ـ وقد قلت قبل قليل إننا سنعود للموضوع في الفصل الثالث ـ بالإشارة إلى أمرين كانا وراء تلك الأزمة الأشعرية: **الأمر الأول**: القول بمفهوم «**الحال**» ، والمفارقات المنطقية التي أحرجت المتكلمين الأشاعرة. **والأمر الثاني**: القول بالآلية التي استحدثها المتكلم الأشعري الكبير القاضي أبو بكر الباقلاني، والتي عرفت بالصيغة المشهورة: «**ما لا دليل عليه يجب رفضه**» والإشكالات القاتلة التي يمكن أن تقود إليها.

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستصفى في علم الأصول، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٧ ـ ١٩٩٦م، ص ١٠.

هذان الأمران، وغيرهما مما سنعرفه لاحقاً، هما ما سيقودان الغزالي أن يبدأ بنقد آليات المتكلمين الموروثة والتأسيس لمنهجية جديدة تأخذ كل أدواتها من التراث المنطقي الأرسطوطاليسي.

ولم تتوقف مسيرة المتكلمين الأشاعرة عند هذا الحد، بل تلتها مرحلة أعقد تمثَّلت بأعمال الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦) وإقحامه «المفاهيم الفلسفية» في المنظومة الكلامية الأشعرية، لا سيَّما في كتابه الشهير «**محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**».

في السياق الإمامي تأتي إرهاصات هذا التحول على شكل نقاط متفاوتة في عمقها ومتباعدة في زمانها. وطالما أننا معنيين بالتحول المنهجي «**العام**»، فإن هذه الإرهاصات لا تشغل حيزاً مهماً على مستوى المنهج قبل المرحلة الحلِّية من تاريخ علم الكلام الإمامي. وما أقصده بكلمة «**العام**» هو أن التغيرات الطفيفة التي يمكن أن نشاهدها في تراث المتكلمين السابقين على متكلمي القرن السابع الهجري، وإن حملت بعض الاصطلاحات التي يُعرف انتماؤها للحقل المنطقي الفلسفي الأرسطي، نظير مفهوم التسلسل المنطقي أو التقسيمات الفلسفية للقضية: واجبة وممكنة ومستحيلة، فإنها تبقى أكثر التصاقاً بالفضاء الفكري والقاموس المفاهيمي للتراث الكلامي السابق للمدرسة الحلية، بمعنى أن الهيكلية الكلامية بخطوطها العريضة في مجال المصطلح ودلالاته أو في مجال الآليات، هي نفسها الموجودة في التراث السابق المشار إليه، مما يحملنا على التقليل من أهمية تلك التغيرات الخارجة عن سياقها الأرسطي الحقيقي. وهذه ملاحظة بمنتهى الأهمية بالنسبة لدراستنا، ولولاها تنشأ جملة من الاعتراضات بشأن إهمالنا تلك الإشارات المتفرقة، التي أسقطناها من اهتمامنا عن وعي بعدم جديتها في تحولات المنهج.

لكن إنما يأتي التحوّل الحقيقي عند الإمامية مع المدرسة الحلية والنخبة المفكِّرة التي احتضنتها. ومن أجل أن يكون كلامنا بشأن هذه المدرسة أكثر وضوحاً، فإن علينا أن نلمَّ، ولو بنحو سريع، بطبقات الأجيال التي ظهرت داخلها، ثم نعود لمواصلة حديثنا عن هذا التحول.

يمكن وضع تلك الأجيال التي ظهرت داخلها حتى القرن السابع الهجري، وعلى نحو التقريب، بالشكل التالي:

أ - طبقة الشيخ عربي بن مسافر العبادي الحلّي، والشيخ الحسين بن هبة اللّه بن رطبة السوراوي، والشيخ هبة اللّه بن نما بن علي الرّبعي، أبو البقاء الحلّي (توفّي حدود ٥٧٥ هـ).

ب - طبقة الشيخ أبي زكريا الحلّي يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي (حياً ٥٨٣ هـ) (جد المحقق)، والشيخ محمد بن إدريس الربعي الحلي (ت ٥٩٨)، والشيخ ورّام بن أبي فراس النخعي الحلي (ت٦٠٥)، والشيخ شمس الدين يحيى بن الحسن بن البطريق الحلي الأسدي (ت ٦٠٠) .. وغيرهم. وهؤلاء معاصرون لسديد الدين الحمصي، وبعضهم من تلامذته (كالشيخين الأخيرين).

ج - طبقة الشيخ علي بن يحيى الخياط السوراوي، والسيد شمس الدين فخار بن معد الموسوي، والشيخ نجيب الدين محمد بن جعفر بن نما الربعي الحلي (ت ٦٤٥ هـ)، والشيخ معين الدين سالم بن بدران المازني المصري (ت٦٢٩)، والشيخ سديد الدين سالم بن محفوظ بن عزيزة بن الحلي السواروي (ت ٦٣٠) .. وغيرهم[1].

---

(١) يبدو أن من هذه الطبقة أيضاً الشيخ كمال الدين أحمد بن علي بن سعيد بن سعادة البحراني، أستاذ الشيخ علي بن سليمان البحراني صاحب كتاب «**الإشارات**» في =

د ـ طبقة المحقق نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي، والشيخ سديد الدين يوسف بن علي بن المطهَّر (والد العلّامة الحلّي)، والمحقّق أبي القاسم جعفر بن الحسن الحلّي (ت ٦٧٦ هـ)، والسيد أحمد بن موسى ابن طاوس الحلّي (ت ٦٧٣ هـ)، والسيد رضي الدين علي بن موسى ابن طاوس، والشيخ مفيد الدين ابن جُهيم الأسدي الحلّي (ت ٦٨٠ هـ)، والشيخ علي بن سليمان البحراني، والحسن بن محمد بن أحمد بن نجا الإربلي (ت ٦٦٠ هـ)[1]، والشيخ نجيب الدين يحيى بن أحمد الهذلي (ت ٦٩٠

= الإلهيات و«**رسالة الطير**» التي شرح فيها قصيدة ابن سينا في النفس. يروي عن ابن سعادة رضيُ الدين علي ابن طاوس الحلي. ولابن سعادة رسالة شهيرة عُرفت باسم «**رسالة في العلم**» والصفات الإلهية (ومجموع مسائلها أربع وعشرون مسألة) أرسلها الشيخ علي بن سليمان البحراني المذكور بيد تلميذه ابن ميثم البحراني إلى نصير الدين الطوسي ليشرحها، وفعلاً قام النصير بشرحها. قال الشيخ علي بن سليمان البحراني عنها: إن ابن سعادة (**ذكر فيها ما يتعلّق بالخلاف والوفاق بين المتقدّمين والمتأخّرين، من الحكماء والمتكلّمين. فانشعبت منها ـ كما ترى ـ تفاريع جليلة ومسائل نبيلة، يطّلع المتأمّل فيها على جواهر مكنونة، ويصل المتفكّر فيها إلى لطائف مخزونة. لا يكشف عنها الحجاب إلّا الأفراد من أولي الألباب، ولا يرفع عنها الجلباب إلّا من أُيّد بروح الصواب**) (طبعت الرسالة وشرحها مع مجموعة رسائل للمحقق الطوسي (٢٠ رسالة) في مجلد واحد، راجع: **أجوبة المسائل النصيرية**، تحقيق: عبد الله نوراني، مجمع العلوم الإنسانية ـ طهران، ط١، ١٣٨٣ هـ ش، ص ٧٣).

وهذه بعض المصادر التي ترجمت ابن سعادة البحراني: القمي، عباس، الكنى والألقاب، مصدر سابق، ج٣، ص ١٢٢. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج٣، ص ٤٣. البلادي البحراني (ت ١٣٤٠ هـ)، علي بن حسن بن علي آل حاجي، أنوار البدرين ومطلع النيرين في تراجم علماء الإحساء والقطيف والبحرين، تصحيح: محمد علي محمد رضا الطبسي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٧هـ (أفسيت على طبعة النجف ـ ١٣٧٧ هـ)، ص ٦٠.

(١) وصفه الذهبي في «**سير أعلام النبلاء**» ـ ومثله في تاريخ الإسلام ـ قائلاً: (العز=

هـ، ابن عم المحقق)، والشيخ نجم الدين جعفر بن محمد بن نما الرَّبعي الحلّي ... وغيرهم.

هـ ـ طبقة المحقق الشيخ ميثم بن علي بن ميثم بن معلّى البحراني (٦٩٩ هـ)، والعلّامة جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهَّر الحلي (ت ٧٢٦)، والشيخ الحسن بن علي بن داود الحلّي (كان حياً ٧٠٧ هـ) .. وغيرهم.

هذه قائمة بأهم أسماء الذين ظهروا داخل الحاضنة الحلية، ويبقى عليَّ أن أنوه إلى عدة ملاحظات لا بدَّ من أخذها بنظر الحسبان:

الملاحظة الأولى: أن هذه القائمة ليست حصرية في تعداد أعلام هذه المرحلة، بل إن هناك الكثير من الأسماء المهمة التي أعرضنا عن ذكرها رعاية للاختصار. كما أن هذه القائمة لا تدَّعي لنفسها الفرز النهائي والحاسم بين طبقات الحلِّيين، إنما هي محاولة أولية قابلة لإعادة النظر والنقاش.

= الضرير، العلامة المتفنِّن، الفيلسوف الأصولي عز الدين حسن بن محمد بن أحمد ابن نجا الإربلي، الضرير الرافضي نزيل دمشق. كان باهراً في علوم الأوائل. أقرأ في بيته مدة، وكان يقرئ الفلاسفة والمسلمين والذمة، وله هيبة وصولة..).

انظر ترجمته في: الذهبي في كتابه «سير أعلام النبلاء»، تحقيق: بشار عواد معروف ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٩، ١٤١٣. ١٩٩٣م، ج٢٣، ص ٣٥٣. وللذهبي أيضاً: تاريخ الإسلام، مصدر سابق، ج ٤٨، ٤١١. الصفدي، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، مصدر سابق، ج ١٢، ص ١٥٤. الكتبي (ت ٧٦٤ هـ)، صلاح الدين، فوات الوفيات، ج ١، ص ٣٤٥. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج١، ص٢٧٣. الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج٢، ص ٢١٥. لكن حسن الأمين انفرد بتاريخ وفاته بعام (٦٧٢ هـ) فقال: (مات في نفس السنة التي مات فيها نصير الدين الطوسي) (راجع: الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، ط ٢، ١٤١٧ هـ، ص ٥٦).

الملاحظة الثانية: أن انتساب بعض من أدرجناهم في هذه القائمة ليسوا على درجة واحدة في كونهم «حلّيّين»، عنيتُ أن فيهم من يكون جُلّ تكوينه الفكري خارج المشهد الحلي، إنما قُدِّر له أن يكون عطاؤه الفكري داخل المدرسة الحلية، أو حظي باهتمام أبنائها ونقاشاتهم حتى ولو كان حضوره عابراً فيها. ولعل أبرز من يمثّلون هذه الحالة: نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني.

الملاحظة الثالثة: أن تصنيف بعض من وردت أسماؤهم على قائمة الفقهاء (الشيخ ابن رطبة والشيخ ابن إدريس مثلاً)، أو كونه من الرافضين لعلم الكلام (السيد رضي الدين ابن طاوس)، لا يمنع كونهم من المتكلمين أو أصحاب رؤية معينة في مجمل الوسط الفكري العقائدي، لا سيّما بعد أن درج أرباب التراجم على وصف الواحد منهم بـ «المتقن» للعلوم أو «الجامع للمنقول والمعقول» أو كونه «إماماً في الأصول والفروع». وخير مثال على ذلك ما سمعناه قبل قليل من وصف الحافظ شمس الدين الذهبي وابن حجر العسقلاني للشيخ ابن رطبة السوراوي.

الملاحظة الرابعة: أن ما تم تسجيله في هذا التصنيف يقتصر على ألمع الأسماء في الميدان الكلامي ـ العقائدي حتى القرن السابع الهجري، أولئك الذين تركوا لنا أهم مؤلفاتهم في هذا القرن تحديداً. أما من جاءت أبرز فترات عطائهم خارج هذا التحديد الزمني، حتى ولو كانت ولادتهم في القرن السابع الهجري نفسه، بل مجمل المتكلمين اللاحقين على هذه الفترة ـ سواء من المنتسبين للمدرسة الحلية أو للذين سينتقلون إلى الحاضنة النجفية العريقة بعد أن تنشط من جديد ـ فنحن غير معنيين بهم بحسب أهداف هذه الدراسة. هذا مع اعترافنا بأهميّتهم وثراء أفكارهم، وتواصلهم مع أسلافهم من المدرسة الحلية، أخص بالذكر من هؤلاء: فخر المحققين الشيخ محمد بن الحسن بن يوسف بن

المطهَّر الحلي، والسيد عميد الدين عبد المطلب بن محمد بن علي الأعرجي الحسيني (ت ٧٥٤ هـ)، والسيد ضياء الدين عبد الله بن محمد بن علي الأعرجي الحسيني، والشيخ كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم بن العتائقي الحلي، والشيخ ظهير الدين علي بن يوسف النِّيلي، والشيخ شرف الدين المقداد بن عبد الله السيوري (ت ٨٢٦ هـ)، والشيخ جمال الدين أحمد بن محمد بن فهد الحلي (ت ٨٤١ هـ).

على أية حال، إن المرحلة الحقيقية في الثورة المنهجية على الآليات والمفاهيم الكلامية، تأتي في السياق الإمامي، في إطار المدرسة الحلية، وتحديداً في القرن السابع الهجري. حينها شقت تلك الآليات والمفاهيم طريقها إلى المنظومة الكلامية الإمامية عبر جهود الطبقات الثلاث الأخيرة التي ذكرناها قبل قليل.

في هذه الفترة سيبرز جيل جديد من المتكلمين الإماميين ذا تكوين جديد ومختلف عن أسلافه، تكوين ذو طابع منطقي ـ فلسفي، يدين في تشكُّله إلى عدة عوامل سياسية واجتماعية لا نود الخوض فيها فعلاً حتى يأتي الفصل الثالث.

يضطلع بالدور التمهيدي الهام لهذه المهمة أكثر من شخصية، منها من داخل المدرسة الحلية (سديد الدين سالم بن محفوظ بن عزيزة السوراوي ومعين الدين سالم بن بدران المازني، وللأخير كتاب في المنطق اسمه: **الأنوار المضيئة الكاشفة لأصداف الرسالة الشمسية**[1]،

---

(١) الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج٧، ص ١٧٣. الطهراني، محمد محسن الرازي الشهير بـ: آقا بزرگ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء ـ بيروت، ج ٢، ص ٤٤١.

ومن خارجها (ابن سعادة البحراني). لكن الشخصية الأهم والتي تأتي من نفس السياق الإمامي التقليدي، هو سديد الدين سالم بن محفوظ بن عزيزة السوراوي، الشخصية التي يكتنف حياتها الكثير من الغموض، ولا تحمل لنا كتب التراجم عنها إلّا نتفاً من الأخبار الموجزة، قصدتُ شخصية «**الإمام العلّامة، رئيس المتكلمين**»[1] سديد الدين الحلي السوراوي (ت ٦٣٠)[2]، الذي يظهر أنه أحد أكبر المؤسِّسين للوعي

---

(١) هكذا وصفه محمد بن مكي العاملي الجزيني (ت ٧٨٦ هـ)، انظر للعاملي: **الأربعون حديثاً**، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام ـ قم المقدسة، ١٤٠٧ هـ، ص ٣٣.

(٢) هذه بعض المصادر التي تحدَّثت عنه: الحر العاملي، أمل الآمل، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٢٤. النوري الطبرسي، حسين، خاتمة المستدرك، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٦٤. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج٧، ص ١٨٠. الصدر، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، مصدر سابق، ص ٧٦.

قال الحر العاملي في المصدر المشار إليه أعلاه ما نصه:

(الشيخ سديد الدين سالم بن محفوظ بن عزيزة بن وشاح السوراوي: عالم فقيه فاضل، له مصنفات يرويها العلامة عن أبيه عنه، منها كتاب: **المنهاج في الكلام** وغير ذلك، وقد ذكر الكتاب المذكور المقداد في شرح نهج المسترشدين).

أقول:

وقبل المقداد السيوري ذكره العلامةُ الحلي في كتابه «مناهج اليقين في أصول الدين» (تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، ١٤١٦ هـ، ص ٢١٩) عند حديثه عن صفة كونه تعالى غنياً فقال: (وقال سديد الدين سالم بن محفوظ صاحب كتاب المنهاج من الإمامية.. .) ثم نقل استدلال السوراوي في إثبات ذلك وعلّق عليه قائلاً (وهذه الحجج لا يخفى ضعفها). وهذا الذي نقله العلامة هو كل ما وصلنا من كتاب السوراوي. والإشارة لكلام العلامة أعلاه وما تضمنه بشأن كتاب المنهاج ونقله عنه لم يذكره ـ فيما أعلم ـ مصدر آخر قبل دراستنا هذه. الغريب في الأمر أن محقق كتاب العلامة الحلي «مناهج اليقين في أصول الدين» الشيخ محمد رضا الأنصاري القمي قال في تعليقته على العبارة التي نقلناها أعلاه وهو يترجم السوراوي: (.. أستاذ العلامة الحلّي في الكلام، وقد قرأ عليه كتابه المنهاج... =

الكلامي الجديد؛ وذلك ما نستطيع فهمه من خلال أمرين:

الأمر الأول: سجل أسماء تلاميذه. فقد تتلمذ على يده أكابر أعلام الطبقة اللاحقة من الحلِّيِّين، الذين سيشكِّل بعضهم ـ مع أعلام آخرين نضج تكوينهم الكلامي والفلسفي خارج المدرسة الحلية كنصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني ـ أهم حلقة في صياغة التحوّل المنهجي ـ المنطقي/ المفاهيمي ـ الفلسفي الجديد. من هؤلاء التلاميذ: سديد الدين ابن المطهر الحلي، والمحقق نجم الدين الحلي، والسيد جمال الدين ابن طاوس.

الأمر الثاني: تصنيفه كتاب «**المنهاج في علم الكلام**»، الذي سيتحوَّل إلى أشبه بما نسميه اليوم بالمقرَّر الدراسي في حلقات تعليم علم الكلام الإمامي.

إن المصنفات المعنية بالتراجم لا توفر لنا معلومات كافية عن شخصية السوراوي، ولكن بوسعنا التأكيد أنه اتصل بالأجواء الكلامية ونقاشاتها الحامية في مدينة بغداد، يرشدنا إلى ذلك اطلاع السوراوي على كتاب «**المحصَّل**» للمتكلّم والفيلسوف الأشعري الأكبر في زمانه

= كما قرأ عليه [أيضاً] السيد رضي الدين ابن طاوس والمحقق الحلي). وهذا الكلام غريب جداً صدوره عن فضيلة الشيخ المحقق؛ إذ السوراوي توفِّي قبل ولادة العلامة بثمانية عشر عاماً (توفِّي السوراوي عام ٦٣٠ وولد العلامة عام ٦٤٨)، وحتى لو لم يكن هذا التاريخ دقيقاً فإننا نعرف أن تلاميذ السوراوي أساتذة العلامة فهناك فاصلة في الطبقة، كما أن أساتذة العلامة معروفون ولم يذكر أحد من أصحاب التراجم أن من بينهم سديد الدين السوراوي، ومما يزيد الأمر غرابة علم الشيخ الأنصاري بالملاحظتين الأخيرتين (كما يتضح ذلك من سرد المصادر الذي راجعها الأنصاري لترجمة العلامة والتي لم يذكر أحد منها ذلك)!

(والمعاصر للسوراوي) الإمام فخر الدين الرازي[1]، ومزاولته تدريس هذا الكتاب.

أما المرحلة الأهم في صناعة هذا التحوّل، فتأتي ـ على اختلاف في إسهام كل واحد منهم في التغيير ـ على يد جملة من المفكرين التالين للسوراوي، منهم:

أ ـ المحقق الحلي. وله كتاب اللهنة في المنطق، وكتاب **المسلك في أصول الدين.**

ب ـ الشيخ سديد الدين ابن المطهر الحلي، الذي يظهر أنه من أشهر متكلمي هذه المرحلة. نص على ذلك المحقق الحلي بناء على ما ينقله العلّامة في إجازته الكبيرة لبني زهرة[2].

ج ـ المحقق نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي. أكبر فلاسفة الإسلام وأهم مصنِّفيهم، كتبه المنطقية والفلسفية والكلامية ـ وهي ما يهمنا هنا ـ من الشهرة بمكان، أهمُّها بالنسبة لموضوعنا شرحه كتاب ابن سينا «الإشارات والتنبيهات»، و«تلخيص المحصل»

---

(١) قرأ المحقق نجم الدين الحلي قسماً منه على يد السوراوي، انظر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٨٠. لكن الأمين عدَّ كتاب «المحصل» (هذا الذي قرأه المحقق على يد السوراوي) من جملة مؤلفات السوراوي، ثم احتمل أن الكتاب لغير السوراوي.
أقول: لم يسبق لأحد ممن ترجم السوراوي أن ذكر له كتاباً بهذا الاسم، بل يكاد يكون الكتاب «اسم علم» على كتاب فخر الدين الرازي. وإذا ثبت هذا فهو يشكل معلومة في غاية الأهمية في إيضاح المكونات الفكرية للمدرسة الحلية في تحولاتها الجديدة.

(٢) انظر هذه الإجازة في: المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، مصدر سابق، ج ١٠٤، ص ٦٠. ولاحظ كلام المحقق الحلي في صفحة: ٦٤.

للرازي، وتجريد الاعتقاد وقواعد العقائد.

د ـ المحقق كمال الدين ابن ميثم البحراني. الفيلسوف والمتكلم الكبير. أهم كتبه الكلامية بالنسبة لموضوعنا: **قواعد المرام في علم الكلام، ونجاة القيامة في تحقيق أمر الإمامة، وشرحه لنهج البلاغة، ومنهاج العارفين في شرح كلام أمير المؤمنين** (= شرح مئة كلمة من كلمات الإمام علي عليه السلام).

هـ ـ العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهَّر الحلي. علامة في جميع الفنون، من أكبر فلاسفة ومتكلمي الإسلام وأغزرهم إنتاجاً، من كتبه المهمة في سياق بحثنا: **كشف المراد في تجريد الاعتقاد ، مناهج اليقين في أصول الدين، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، نهاية المرام في علم الكلام، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد، الباب الحادي عشر فيما يجب على عامة المكلفين من معرفة أصول الدين** ... وغيرها.

هؤلاء هم جملة من حملة لواء التحوُّل المعنيِّين به في هذه الدراسة إنْ لم يكونوا أهمهم على الإطلاق. إنني على علم بأن هناك الكثير من الأمور تركتها على نحو إشارات في هذا الجزء من الدراسة، وهو أمر طبيعي بحدِّ ذاته؛ حيث لا يمكننا تفصيل كل هذه القضايا مرة واحدة وفي مكان واحد. إننا حتى الآن لم نتطرق ـ بنحو مباشر ـ لشرح المنهج الذي كان سائداً ويوظّف في تحصيل العقائد في تلك المراحل الثلاث، وهو الشيء الأهم في نظرنا، إنما اكتفينا بتلويحات عامة تنتظر مزيد إيضاح وبيان، وهذه مهمة سوف يتكفل بها الفصلان القادمان من دراستنا.

الفصل الثاني

علم الكلام الإمامي

من النص إلى القياس العقلي

- ❖ المبحث الأول: مرجعية النص في تشكيل العقيدة.
- ❖ المبحث الثاني: مرجعية القياس العقلي في تشكيل العقيدة.

توطئة

انتهينا في الفصل السابق إلى وصف المراحل التي مرّ بها علم الكلام الإمامي حتى عصر العلامة الحلي، وقد تضمّن الحديث إشارات حول المناهج الموظَّفة في كل مرحلة من تلك المراحل.

في هذا المقطع من الدراسة أردنا تطوير تلك الإشارات التي ذكرناها في الفصل السابق، وتوسيعها بنحو أكثر تفصيلاً وتوضيحاً، ليكون الحديث عن المنهج في سياق واحد متكامل، يمكن تكوين فكرة واضحة بشأنه.

يتذكّر القارئ أننا أشرنا في تأرختنا لعلم الكلام الإمامي حتى القرن السابع، إلى ثلاث مراحل، يشكّل القرن السابع (= المدرسة الحلّية) المرحلة الثالثة لهذا العلم. كان نظرنا في تلك التأرخة تسجيل الفترات الزمنية المميزة في تاريخ هذا العلم، من خلال المنهج ومن خلال شخصيات تلك المرحلة ومؤلّفيها، والمصنفات الشائعة والمتداولة في مجال البحث والدرس، مع إشارة إلى بعض الأفكار المميَّزة حينها.

أما الآن، فنحن معنيُّون بشرح المنهج الموظَّف في كل مرحلة من تلك المراحل.

إننا ومن خلال متابعتنا لتراث العقيدة الإمامية، لاحظنا أن هناك ثلاث محطّات بخصوص المنهج في دراسة العقيدة حتى القرن السابع

الهجري، تبعاً للمراحل الثلاث التي شرحناها لعلم الكلام الإمامي. وتلك المحطات الثلاث هي:

١ ـ مرجعية النص في تشكيل العقيدة.

٢ ـ مرجعية القياس التمثيلي ـ العقلي.

٣ ـ مرجعية القياس المنطقي ـ البرهاني الأرسطوطاليسي.

بطبيعة الحال إن هذا لا يعنى ـ بنحو مسبَّق ـ الفصل المنهجي التام والحاسم تاريخياً ومعرفياً بين تلك المناهج، أعني: أن لا يكون للمنهج السابق وأعلامه، حضوراً في مرحلة المنهج اللاحق، فإننا عندما نذكر النص كمرجعية ومنهج في صياغة العقيدة في مرحلة ما، فلا يعني ذلك إقصاء هذا النص وتهميشه في مرحلة لاحقة في أن يلعب دوره كمكوِّن أساسي في تشكيل وبلورة الاعتقاد الإسلامي الإمامي، إنما ينصبّ التركيز في كل مرحلة من تلك المراحل الثلاث على المكوِّن المميَّز في حضوره داخل الإطار العقائدي الاثني عشري، والدور الرئيسي الذي يمكن أن يضطلع به المكوّن المشار إليه على حساب المكونات الأخرى، ممَّا يشكل إضافة مهمة لم يسبق تغطيتها وأخذها بنظر الاعتبار في المرحلة السابقة، أو أُخذت ولكن ليس بالشكل المركزي الذي يجعل منها أصلاً يُعتمد عليه ومرجعية يُحتكم إليها.

أما فكرة القطيعة التامة مع النص ونبذه، فالواقع أن شيئاً من هذا القبيل لا يمكن أن يتحقّق بحال من الأحوال. ولو فرضنا حدوثه، فلا يبقى الفكر العقائدي بعد ذلك يمتلك صفة اعتقاد إسلامي على ضوء المدرسة الإمامية؛ ذلك لأن هذا النص يُعد صلب العقلية الإمامية في تعاطيها مع الإسلام عموماً، ومجال العقيدة خصوصاً، وهذا كله وفقاً لمفهوم «**السنّة**» ونظرية «**العصمة**»، والدور الذي يضطلع به المعصوم ـ نبياً كان أو إماماً ـ كمرجعية فكرية تمثِّلُ الفكر الإسلامي.

وقل نفس الشيء بالنسبة لعلاقة مرحلة القياس التمثيلي بالقياس البرهاني، فبالرغم من التحول الهائل والجوهري الذي أصاب مجمَل الأدوات والمفاهيم المنهجية في المرحلة السابقة، إلَّا أن ذلك لم يمنع حضور بعض المفاهيم التي هي وليدة المرحلة السابقة في المرحلة الجديدة: (مرحلة القياس البرهاني)، وأوضَح مثال على ذلك مفهوم اللطف.

هذا كله من الناحية المعرفية المفهومية.

أما من الناحية التاريخية، بمعنى حضور أعلام من المرحلة السابقة في المرحلة اللاحقة، فهو ما لاحظنا وجوده أيضاً، وأوضح مثال له هو حضور شخصية ابن بابويه القمي في المرحلة المنهجية الثانية.

إذن، فتداخل وتساكن المناهج، موضوع يبقى مطروحاً بالشكل الذي أوضحناه أعلاه. وباستثناء ذلك، فإنه يمكننا ادّعاء القطيعة المعرفية بين تلك المناهج.

الملاحظة الثانية التي أودّ طرحها هي، أن من غير الممكن أن تتّسع طموحات القارئ ونحن نتحدث عن المحطات الثلاث المشار إليها أعلاه، بنحو يتوقَّع منا أن نستعرض جميع النصوص التمثيلية لكل مرحلة، وسرد أسماء أعلامها؛ فهذه مهمة بالرغم من أهميتها وحيويتها، إلَّا أنها تتطلّب جهداً وزمناً كبيراً يعطيها استحقاقاتها اللائقة بها، وهذا ما أرجو متابعته في فرصة أخرى.

إنما المهم بالنسبة لنا فعلاً، هو الاكتفاء بالإشارة إلى النصوص الصالحة بنحو واضح وبيِّن لتمثيل هذا المنهج أو ذلك، وبذلك سيكون عملنا انتقائياً بنحو هادف، يتضمّن التنويه بما يُظهِّر الفكرة التي نود طرحها، ويوثّقها لدى أعلام مهمِّين في التراث الكلامي الإمامي.

وبذلك نكون مهّدنا للحديث عن التحول الكبير الذي طرأ على هذا المنهج، والدور المحوري والمصيري الذي اضطلعت به نخبة مفكرة من أعلام القرن الهجري السابع، في نقد المناهج السابقة عليه، وتأسيسها لمنهج جديد سيبقى محل اعتماد أجيال غفيرة من متكلمي الإمامية اللاحقين حتى وقت قريب، بل حتى اليوم.

ولكي لا يخرج هذا الفصل عن حجمه الطبيعي، فإنني سوف أقصر اهتمامي فيه على دراسة وتحليل المحطّتين الأولى والثانية من المحطات الثلاث التي ذكرتها أعلاه، أي: مرجعية النص ومرجعية القياس التمثيلي. أما المحطة الثالثة (= مرجعية القياس البرهاني)، فإنني سوف أكرِّس لها الفصل القادم ـ والأخير ـ من هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

أُنبِّه إلى أنني سوف أصِف «**قياس الغائب على الشاهد**» تارةً بـ«**قياس المماثلة أو التمثيلي**» (مقابل القياس البرهاني)، كما اعتاد وصفه بذلك الفلاسفة ومتأخِّرو المتكلمين بعد اعتناقهم للنظرية المنطقية الأرسطية كما سنلاحظ في الفصل القادم، وتارة بـ«**القياس العقلي**» كما كان يفضِّل متقدمو المتكلمين وصف منهجهم، وفي كلا الإطلاقين فإن المعنى يبقى واحداً.



المبحث الأول

مرجعية النص في تشكيل العقيدة

في الفصل السابق وعند ذكرنا لمراحل الكلام الإمامي، تحدّثنا عن مرحلة النص التي تشكل أول تلك المراحل وأهمها؛ وذلك نظراً لدورها الحصري بامتياز في وضع الأُسس والأُطر للعقيدة الإسلامية طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام.

وقد أشرنا هناك أيضاً إلى أن الحضور الحسي القريب للإمام/ المرجعية، يعدّ وضعاً فريداً من نوعه، لم تختبره المذاهب الإسلامية الأخرى. حيث يمثّل الإمام ـ كمرجعية فكرية شرعية ـ إطاراً نهائياً في إمضاء بعض الأفكار وتصديقها باعتبارها أفكاراً إسلامية، أو في إقصائها ورفضها كشيء غريب عن العقلية الإسلامية.

إن هذا الأمر قد انعكس على مدى الحرية المتاحة لمتكلمي عصر النص، والصلاحيات الفكرية ـ إن صح التعبير ـ المتوفِّرة لهم في استيعاب العقيدة والتنظير لها بنحو مطلق ودون التقيّد بالنص، وهو الأمر الذي ميَّز المتكلم الإمامي آنذاك. ولعل هذا الشيء ـ أي التقيد بالنص الديني في الفكر الشيعي ـ هو ما دفع البعض لوَصمِ الشيعة بـ «**المقلّدة**»[1]، أو

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، إحياء الكتب الإسلامية ـ قم، ط ١ (جزآن في مجلد واحد)، سنة ١٤٢٨ هـ، ج ١، ص ٢٩، كتاب فضل العلم، الباب ١٨، ح ٢.

وصف متكلمي الشيعة بـ «**مستضعفي المتكلمين**»(١)، على اعتبار التزامهم بالنص والتقيّد بقول الإمام المعصوم المعاصر لهم، وبالتالي عدم تضلّعهم في الفكر الكلامي.

---

(١) ابن أبي الحديد المدائني، عزّ الدين عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية وعيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط ١، ١٩٥٩م، ج ٣، ص ٢٢٣.

وشبيه بهذا الوصف في (المجال الكلامي العقائدي) يوجد هناك وصف آخر في (المجال الفقهي التشريعي) يصنف الإمامية فقهياً على (**أنهم أهل حشو ومناقضة**) وينسبهم (**إلى قلة الفروع وقلة المسائل**) كما ينقل لنا ذلك شيخ الطائفة الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن في مقدمة كتابه (**المبسوط**)، وهو الأمر الذي حمل *الطوسي على تأليف هذا الكتاب والبرهنة لخصومه أنهم على* (**جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا**).

المهم في عبارة الطوسي وصفها للأجواء الفكرية التي تعيشها الأوساط الإمامية في المجال التشريعي الفقهي، التي يمكن وضعها كمؤشر عام لما عليه تلك الأوساط من تحفظ إزاء «التنظيرات الفكرية» الخارجة عن «الإطار النصي»، هذا على الرغم من أن الطوسي كتب هذه العبارة في القرن الخامس الهجري، حيث قال في مقدمة كتاب (**المبسوط**) وهو يصف كتابه (**النهاية**):

(وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك، تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلني الشواغل، **وتضعف نيتي - أيضاً - فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به؛ لأنهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتى إن مسألة لو غير لفظها وعُبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم تعجبوا منها وقصر فهمهم عنها**. وكنت عملت على قديم الوقت كتاب (النهاية)، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل وفرقوه في كتبهم، ورتبته ترتيب الفقه وجمع من النظائر، ورتبت فيه الكتب على ما رتبت للعلة التي بينتها هناك، ولم أتعرض للتفريع على المسائل ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها، بل **أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك**).

راجع: الطوسي، محمد بن الحسن،، **المبسوط في فقه الإمامية**، صحّح وعلّق على هذا الجزء من الكتاب: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، ١٣٨٧ هـ، ج ١، ص ١ ـ ٢.

والواقع إن هذا الموقف ينبع من اعتقاد المتكلم الشيعي بمفهوم الإمامة في الفكر الإسلامي كمرجعية شرعية وحيدة وحصرية في تمثيل الإسلام، عقيدةً وأحكاماً ومفاهيم أخلاقية، وهو اعتقاد مؤسَّس على دعامتي نظرية الإمامة: (العصمة، والعلم الإلهي للإمام).

من المؤكد أيضاً أننا لا نريد الخوض في نظرية الإمامة لدى الفكر الشيعي، وأن لهذا مجال آخر ليس هنا محله، ويكفي المرء أن يعود إلى «كتاب الحجّة» من كتاب «**أصول الكافي**» لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني[1] ليدرك سعة هذه النظرية ودورها الفاعل في جميع مجالات المعرفة التي يخوضها العقل الإسلامي الشيعي.

إذن، ومن هذا الموقف المشار إليه أعلاه، يمكن أن نعرف الدور الذي يضطلع به النص في تكوين المعتقد الإسلامي وفقاً لمدرسة أتباع أهل البيت ﮹، وفي نفس الوقت يُفهم موقف الأئمة الناقد لمتكلمي عصرهم، وهو ما أعرب عنه الإمام الصادق ﮸ في حديثه لأحد تلاميذه، بعد أن ارتبك الأخير في فهم موقف الإمام حين تمنى له لو كان يُحسن «الكلام»، مُطلقاً استغرابه بقوله: جعلت فداك، إني سمعتك تنهى عن «الكلام» وتقول: ويل لأصحاب الكلام ... ؟!، فكان جواب الإمام الصادق: (إنما قلت لهم إنْ تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما يريدون)[2].

وهذا يمثّل الإطار العام الذي كان يتوجّب على المتكلم الإمامي الالتزام به حال النقاش أو التنظير الفكري العقائدي.

---

(١) الكليني، أصول الكافي، مصدر سابق، ج ٢، كتاب الحجة، ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق: كتاب الحجة، ب ١، ح ٤، ص ٧٧.

ونجد موقفاً مماثلاً لذلك في تقييم الإمام الصادق عليه السلام لمجموعة من تلاميذه، ونقده للبعض منهم بالابتعاد عن الأثر أحياناً، ممّا يعرِّضهم لمجانبة الصواب، بينما نراه يقول لحمران بن أعين ـ المتكلم الأبرز في وقته ـ: (تجري الكلام على الأثر فتصيب)[1].

من هنا فإننا نجد المتكلم الشيعي في هذا العصر يلتزم بالنص إلى حدٍّ بعيد، ويعده إطاراً مرجعياً له. ولعل الكلمة الأشهر في هذا الصدد هي تلك التي قالها هشام بن الحكم عند مناظرته مع أبي الهذيل العلاف، حين ذكر الأخير شرطه لمناظرة هشام، وهو أن ينتقل إلى مذهب هشام إن انتصر هشام في المناظرة، أما في حال انعكس الوضع واختلفت النتيجة وربح هو المناظرة، فإن على هشام أن ينتقل إلى مذهب أبي الهذيل، فما كان جواب هشام بن الحكم إلّا الرفض لمثل هذا الشرط، مذكِّراً بمرجعيته الفكرية العليا بقوله: (**إن غلبتني رجعت إلى إمامي**)[2].

وهذا يوضّح الإطار المرجعي للمعرفة الاعتقادية لدى المتكلم الإمامي، الإطار الذي يتبنَّاه، بل ويخضع له، المفكر الشيعي في تعاطيه المعرفي.

من جانب آخر، فإننا نجد المتكلم الإمامي لا يخفي حرصه على تأكيد انتساب أفكاره إلى الإمام، وأنّ وظيفته تكمن في إعادة تأليف وصياغة الأفكار والآراء التي يطرحها الإمام ـ والتي قد تكون جاءت من

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) ابن بابويه، أبو جعفر محمد بن علي، رسالة في الاعتقادات (مع شرح الباب الحادي عشر للفاضل المقداد السيوري)، طهران ـ ١٣٧٠، ص ٧٤.

الإمام في موضوع وسياق مختلفين ـ لتتناسب مع الإشكالية الجديدة المثارة أمامه، لتبقى الفكرة للإمام، يضعها المتكلم الإمامي وبحسب قدراته وكفاءاته العلمية في حقل عقائدي آخر.

يمكننا أن نذكر في هذا الصدد أكثر من شخصية من متكلمي الإمامية تعزِّز هذه الفكرة في سلوكها، أي أن دورها يقتصر على فهم النص دون التفكير المستقل في أصل الأسئلة والإشكاليات التي يفرزها الواقع، نظير بعض مواقف شخصية مرموقة في علم الكلام الإمامي، كشخصية زرارة بن أعين الذي يستمد آراءه من الإمام الصادق عليه السلام[١]، أو التصريح الذي أدلى به هشام بن الحكم عندما سأله الإمام الصادق عليه السلام بعد مناظرته الشهيرة مع المتكلم المعتزلي عمرو بن عبيد، حيث سأله الإمام قائلاً:

- يا هشام مَن علّمك هذا؟
- قلتُ (والحديث لهشام): شيء أخذته منك وألّفته[٢].

وفي المقابل فإن الإمام لا يتوقف عن رفض محاولات البعض النَّظَر وإبداء «الرأي» في القضايا الدينية، لا سيّما العقائدية، كما حدث مع يونس بن يعقوب. يقول: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: بِمَ أوحد الله؟

فقال: يا يونس، لا تكوننّ مبتدعاً: مَن نظر برأيه هلك، ومَن ترك

(١) الكشي، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز، رجال الكشي، تصحيح: حسن مصطفوي، مشهد ـ ١٣٤٨ ش، ص ١٤٧ـ ١٤٨.

(٢) الكليني، أصول الكافي، مصدر سابق، ج ٢، كتاب الحجة، ب ١، ح ٣، ص ٧٧.

أهل بيت نبيه ﷺ ضلّ، ومَن ترك كتاب الله وقول نبيِّه كفر[(١)][(٢)].

إن هذه النقطة ذات أهمية بالغة إذ تذكّرنا الأقوال التي تنسب بعض الأفكار والعقائد الغريبة والشاذة لمجموعة من أبرز متكلمي الإمامية كهشام وزرارة ومؤمن الطاق وغيرهم .. إن ما يهمنا هو هذا التفريق الذي أشرنا إليه في الفصل السابق، عند تقسيمنا لعلم الكلام الإمامي، والنقطة

---

(١) المصدر السابق: ج١/ كتاب التوحيد/ باب ١٩/ (البدع والرأي والمقاييس)، ح١٠، ص ٣١.

(٢) من الواضح أن الحديث يتمحور حول موضوع عقائدي، فالسؤال عن التوحيد، ومن خلال إيراد الكليني للحديث في باب الرأي والقياس، نفهم أن النهي عن (القياس) هنا، أعمّ من كون موضوعه الأحكام الشرعية (الفقه)، بل يشمل العقائد أيضاً. وهناك حديث آخر أيضاً في الكافي (باب إبطال الرؤية) ينفي فيه الإمام إمكانية الاستدلال على رؤيته تعالى بالقياس وغيرها من الأساليب والمناهج (أصول الكافي، مصدر سابق، كتاب التوحيد، باب إبطال الرؤية، ح ٥، ص ٤٨). وكذا حديث ثالث ينفي القياس في مجمل قضايا التوحيد (أصول الكافي، مصدر سابق، ج١، كتاب التوحيد، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، ح ٣، ص ٤٠). وهذه النقطة سنعود لها في وقت لاحق عند حديثنا عن توظيف قياس المماثلة (قياس الغائب على الشاهد) في المجال العقائدي لدى متكلمي الإمامية.

لمزيد من الإيضاح بشأن هذا الحديث الأول وكون أن غاية يونس بن يعقوب من سؤاله إرادة الترخيص في القياس انظر: صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تصحيح وتحقيق: مهدي رجائي، تحت إشراف: محمد خامنئي، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران، ط ١، ١٣٨٥ هـ ش (= ٢٠٠٨)، ج١، ص ٤٨١.

وبشأن الحديث الثاني وأن المراد منه القياس العقلي في العقائد، انظر: النائيني، رفيع الدين محمد بن حيدر، الحاشية على أصول الكافي، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث ـ قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ، ص ٣٣١. وكذا: المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي (مع تعليقات أبي الحسن الشعراني)، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م، ج ٣، ص ١٧٩.

التي نَوهّنا إلى أهميتها سابقاً، وهي «إشكالية التعريف»، فقد عنينا بالكلام الإمامي الآراء والتصورات التي ينتجها المفكر العقائدي الإمامي، دون نفس شخص المعصوم والمرجعية النصية التي يمثّلها، وفي موضوعنا هنا يتجلّى هذا الفارق من خلال طبيعة العملية التنظيرية التي يدعو لها الأئمة من أهل البيت عليهم السلام من جهة، وبين بعض المحاولات التي قام بها بعض مفكري الشيعة من تلامذة الأئمة، والتي يبدو أنها كانت سبباً لجملة من التعثّرات التي وقع بها هذا البعض من جهة أخرى[1].

(1) نظير: ما نسب إلى هشام بن الحكم من القول بالتجسيم ونظريته في العلم الإلهي (أصول الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب النهي عن الجسم والصورة، ص ٥ ـ ٥١، ح ١ـ ٦ـ ٧ـ ٨)، أو هو مع آخرين (كهشام بن سالم الجواليقي) (المصدر السابق: ح ٤، ح ٥، ح ٨)، أو هذان مع آخرين (كمؤمن الطاق والميثمي) (المصدر السابق: باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، ح ٣)، بل في بعض النصوص يظهر أن أمر التخبُّطات والعثرات العقائدية تجاوز ذلك ليشكل تهديداً للوسط الاجتماعي في سلامته العقائدية، هذا الوسط الذي ينتمي للإمام عليه السلام. انظر (المصدر السابق: باب إبطال الرؤية، ح ٣، ص ٤٧، وباب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، ح ٥ ـ ٨ ـ ٩ـ ١٠ ص ٤٩ ـ ٥٠، وباب صفات الذات، ح ٥، ص ٥٢).

هذا ما جاء في **أصول الكافي**، ومثله في كتاب **التوحيد** لابن بابويه القمي، انظر: ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، التوحيد، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، مهمل من التاريخ، باب إنه عزَّ وجلَّ ليس بجسم ولا صورة، ص٩٧، ح ٤ ـ ٧ ـ ٨ (هشام بن الحكم فقط)، وح ١ ـ ٢ ـ ٩ ـ ٢٠ (الهشامان معاً)، وح ١٤ ـ ١٩ (نسب الراوي ذلك للبعض «أصحابنا» أو «منهم» دون تعيين). وفي باب ما جاء في الرؤية، ح ١٣ (هشام بن سالم وصاحب الطاق والميثمي). ومثله في كتاب القمي الآخر: الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية ـ مؤسسة البعثة، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ ق، المجلس ٤٧، ح ١ ـ ٢، ص ٣٥١.

وهذه الروايات مختلف بشأنها إمامياً، فالشيخ المفيد أنكر ذلك (راجع: المفيد، =

. . . .

= محمد بن محمد بن النعمان، الحكايات، تحقيق محمد رضا الحسيني الجلالي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣، ص ٧٧) واعتبر تسميتهم الله جسماً ليس هو إلا إخفاق في التعبير اللغوي لا أنهم يعتقدون أنه جسم فعلاً. وفي كتاب آخر له ذهب ـ بخصوص هشام بن الحكم الذي هو المحور الرئيسي في الموضوع ـ إلى أن للإمام الصادق ثمانية رواة باسم «هشام» وأن المديح الوارد في الروايات لاسم «هشام» يقصد به هشام بن الحكم (راجع: المرتضى، علي بن الحسين، الفصول المختارة، تحقيق: نور الدين جعفريان الأصبهاني ويعقوب الجعفري ومحسن الأحمدي، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ٥٢) (الجدير بالذكر أن جميع هذه الروايات هي باسم هشام بن الحكم لا هشام فقط). في حين أن الشريف المرتضى آمن بها في بعض مؤلفاته (راجع: رسائل الشريف المرتضى، تقديم: أحمد الحسني، إعداد: مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم ـ قم، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ص ٢٨١). ثم عاد وأعطاها نفس المعنى ـ وبخصوص هشام أيضاً ـ الذي ذهب إليه المفيد (راجع: الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الشافي في الإمامة، حقَّقه وعلَّق عليه: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، راجعه: فاضل الميلاني، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر ـ طهران، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦ م، ج ١، ص ٨٤).

ومن أجل مزيد تفصيل بشأن تلك الروايات، المادحة والقادحة، التي تتناول خصوص هشام بن الحكم (الرجل الأهم في كل هذا الموضوع)، راجع: الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ط ٥، ١٩٩٢م، ج ٢٠، ص ٢٩٧ ـ ٣٢٣.

أما بشأن مؤلفي الإمامية السابقين على المفيد والمرتضى، فقد نسب ابن أبي الحديد لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي في كتابه المفقود **(الآراء والديانات)** روايته التجسيم المحض عن هشام بن الحكم (ابن أبي الحديد المدائني، شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٢٨). وبحسب ما نقله ابن تيمية في كتابه **(بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية)** من عبارة النوبختي المشار إليها، فإن الأخير يقول: **(والذي صح عندي من قول هشام بعد ذلك عمن وافقه من أصحابه بعدُ في الحكاية عنه، أنه كان يزعم أن الله تعالى بعد حدوث الأماكن في مكان دون مكان، وأنه يجوز أن يتحرك)** وقد صرَّح النوبختي بأسماء المقصود بكونهم **«أصحاب هشام»** في مستهل كلامه، وهم: علي بن =

. . . .

= منصور الكوفي ويونس بن عبد الرحمن القمي ومحمد بن الخليل السكاك البغدادي ومن قال بقولهم من الشيعة. هذا مع أن النوبختي ـ وطبقاً لما ينقله ابن تيمية أيضاً ـ يصرح أن مخالفي هشام **(حكوا عنه ضروباً من الأقاويل مختلفة لا تليق به)** مضيفاً أنه لم ير (أصحابه يدفعونها عنه) . وسنسمع بعد قليل اعترافاً من النوبختي أن موقف أصحاب هشام لم يكن بهذا النحو دائماً.

أما ما هي مصادر النوبختي فيما يحكيه من مذاهب متكلمي الشيعة القدماء، لا سيَّما هشام بن الحكم؟ فهي:

أولاً: ما سمعه من أصحاب هشام بن الحكم.

ثانياً: ما قاله الجاحظ نقلاً عن إبراهيم النظام.

ثالثاً: ما ذكره أبو عيسى الوراق في كتابه (على المشبهة) ـ الذي يحتمل أنه نفس كتابه «**المقالات**» ـ وهو (أعني: الورَّاق) يصرح أنه يستقي ذلك ـ فيما يحكيه عن هشام ـ **(عن كثير من مخالفي هشام)** ، قائلاً إنهم حكوا عنه أموراً أخرى غير التجسيم وأنه تعالى صورة وأنه يُشبر.. . مما رأى وسمع كثيراً من أصحاب هشام ـ وهو ما يذهب إليه أيضاً النوبختي، مقيداً إطلاق كلامه أعلاه .: **(يدفعونه عنه وينكرونه، ويزعمون أنه لم يزد على قوله: «جسم كالأجسام»، وإنما أراد بذلك إثباته أنه نور، لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾** (النور: ٣٥) **وينفون عنه المساحة والذرع والشبر والتحديد)** .

وأما حال محمد بن النعمان أبي جعفر الأحول وهشام بن سالم المعروف بالجواليقي وأبي مالك الحضرمي، فإن الورَّاق يقول ـ على ما يحكيه النوبختي .: **(وليس من هؤلاء أحد جرد القول بالجسم، ولكنَّهم كانوا يقولون: (هو نور على صورة الإنسان)، وينكرون قول القائل بالجسم، فقاس مَن حكى ذلك عنهم عليهم، وحكى من طريق القياس؛ إذ كان الحاكي كذلك يعتقد: أن الصور لا تكون إلا للأجسام. فغلط عليهم، وهكذا غلط كثير من أهل الكلام)** وأنهما **(أمسكا عن الكلام في ذلك والخوض فيه حتى ماتا، وأقام على القول بالصورة من أقام عليه من أتباعهما)** ، ولكن النوبختي يعلق على كلام الوراق هذا بقوله: **(إن هذا الذي ذكره الوراق قد روي، وقد رأيت نفراً من أصحاب هشام بن سالم يزعمون أنه لم يزل يناظر على القول بالصورة إلى أن مات)** .

أما علي بن إسماعيل بن ميثم، وهو الآخر من مشايخ متكلمي الشيعة القدماء، فقد قال الوراق فيه ـ على ما يثبته النوبختي في عبارته المنقولة .: **(إن أصحابه** =

هذا، بالرغم من توصيات الأئمة في هذا الشأن[1]، إلّا أن الشيء الأهم هو أن حضور الإمام المعصوم شكّل حاجزاً ومانعاً دون تفشّي هذه الأخطاء والعثرات داخل الأوساط المنتمية إليه عليه السلام، فقد كان لموقفه

= **ومخالفيه مختلفون في الإخبار عنه، فبعضهم يزعم أنه كان يقول بالجسم والصورة، وبعضهم يزعم أنه كان لا يقول بالصورة، وبعضهم يزعم أنه كان يقول بالصورة ولا يقول بالجسم. قال [أي الوراق، والناقل هو النوبختي]: ولا ثبت عندي في ابن ميثم أنه قال بالصورة ولا بالجسم)** .

انظر هذه النصوص في: ابن تيمية الحرَّاني، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية** (٨ جلد)، تحقيق: رشيد حسن محمد علي (ولكل جزء محقِّقه الخاص)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ـ المدينة المنورة، ١٤٢٦ هـ، ج ٢، ص ٥٥٩ ـ ٥٦٧.

وقول النوبختي إن قدماء الشيعة ينتحلون التجسيم، أو حكايته ذلك عنهم على الأقل، مما تكرر نسبته إليه في مصادر أخرى غير ما تقدم أعلاه، انظر:

ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ)، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، **تلبيس إبليس**، تحقيق: أحمد بن عثمان المزيد، دار الوطن للنشر ـ الرياض، ط ١، ٢٠٠٢، ج ٢، ص ٥٠٧.

ابن تيمية الحرَّاني، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، «**منهاج السنة النبوية**»، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط ١، ١٩٨٦، ج ٢، ص ١٠٣ ـ ١٠٤، وص ٢٢٠، وص ٥٠١ ـ ٥٠٢.

هذا، وهناك تصريح لإمامي آخر معاصر للنوبختي نسب القول بالتجسيم لهشام بن الحكم، أعني به أبا الحسن علي بن الحسين المسعودي الذي عاصر النوبختي وشاهده (راجع: المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، التنبيه والإشراف، دار صعب ـ بيروت، بلا تاريخ، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣). ففي كتابه مروج الذهب ذهب إلى أن (هشام شيخ المجسمة.. . في وقته) (انظر: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة ـ قم (أفسيت ط بيروت ١٩٧٤م)، ط ٢، ١٤٠٩ هـ، ج٤، ص ٢١).

(١) انظر مثلاً: أصول الكافي، (طبعة ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨ م)، ك الحجة، ب الاضطرار إلى الحجة، ح٣، ص ١٦٩. ب النهي عن الكلام في الكيفية، ص ٩٢. ب صفات الذات، ح ٣، ص ١٠٧. ب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، ح٢، ص ١٠٠.

الواضح والعلني الصريح، ما يكفي من الدلالة على تمثيل الموقف الشرعي الإسلامي في مثل هذه المنازعات، وإعادة بعض المنتسبين إلى مدرسته عليه السلام إلى الصواب والموقف الإسلامي السديد.

إن كل هذه التصريحات من قبل متكلمي عصر النص والعصر اللاحق القريب عليه ـ وسأشير بعد قليل إلى شخصية من هذا النموذج الأخير ـ حول طبيعة مهمَّتهم من جانب، وتوصيات الأئمة وتدخّلاتهم الإرشادية والتصحيحية من جانب آخر، توضِّح لنا طبيعة التفكير العقائدي وآليّاته في إنتاج المعرفة.

بطبيعة الحال أن افتراض وجود إمام معصوم يمتلك علماً إلهياً، اعتبر استمراراً لعصر النص في العقلية الإمامية، وسلطة معرفية عُليا يتحاكم إليها ويجري الفهم والنظر والنقاش وتكوين العقيدة في إطارها، لم يشكِّل ـ تاريخياً ـ مانعاً في إفساح المجال لعقول متكلمي الإمامية بمناظرة الخصوم وخوض معتركات النقد الفكري الذي شهده عصرهم، ولكن من المؤكَّد ـ وهذا قد تم إيضاحه مراراً ـ أن الجميع يفترض حقلاً غير متاح للعقل البشري يرتفع عن حجج المتكلمين، هو قول الإمام المعصوم[١].

---

(١) في مجال موقف الإمامية من الكلام في العقيدة والمناظرة في قضايا الدين، هناك انقسام داخل الصف الشيعي الإمامية في جواز ذلك شرعاً، بل ونفي لأصل وقوع مثل ذلك لديهم تاريخياً، وهذا الادعاء الأخير يمثله أهل الحديث والأخبار من الإمامية، نظير: (أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (ت ٣٨١)، ومحمد الأمين الأسترآبادي (ت ١٠٣٦)، كما في كتابه: الفوائد المدنية (وبهامشه: الشواهد المكية، تعليقة نقدية لنور الدين العاملي)، تحقيق: الرحمتي الآراكي، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤٢٤، ص ٧٨)، وذوي النزعة الصوفية منهم، نظير: ابن طاوس، رضي الدين علي بن طاوس الحسني الحلِّي، انظر: =

وفي نص معبِّر وفي غاية الدقّة التاريخية، يمكننا أن نلاحظ الصورة المتأخّرة لمرحلة النص والحديث في التعاطي مع العقائد، وكيف لعب النص دوراً تأسيسياً في بناء وتشييد هذه العقائد، بل والمزالق التي وقعت فيها هذه المرحلة. صاحب النص هو السيد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، أدلى بهذا التصريح في سياق حديثه عن بطلان العمل بأخبار الآحاد وأن اشتراط العدالة ـ التي تعني في نظر المرتضى موافقة عقيدة الشخص وسلوكه للمذهب الإمامي في الأصول والفروع ـ في الرواة أمر في غاية الصعوبة، ثم يعلّق على المدرسة القُمية ـ الممثِّلة الحقَّة لمرحلة الحديث بعد مدرسة المدينة ـ في العقائد قائلاً:

(وإن القُميين[1] كلّهم، من غير استثناء لأحد منهم، إلّا أبا

= (كشف المحجة لثمرة المهجة، المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف، ١٩٥٠ م، ص ١٢، ١٣، ١٩)، ولقد أشار في إحدى إجازاته أنه كتب كتاباً بهذا الصدد أسماه «شفاء العقول من داء الفضول»، انظر الإجازة في: (المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق: إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبودي، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣م، ص ٣٧، وص ٤٣)، حيث يذهب هذا التيار الإمامي إلى حظر الكلام والمناظرة في العقيدة، وأن ذلك ممَّا أخذته الإمامية من المعتزلة.. . وقد ناقش أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد ذلك مفصَّلاً في أكثر من مكان، انظر ـ مثلاً ـ:

أ ـ الحكايات، مصدر سابق، ص٧٣ (المناظرة من أصول الإمامية).

ب ـ تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين دركاهي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣، ص ٦٨ (فصل في النهي عن الجدل).

ج ـ الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ٢، ١٩٩٣م، أشار ـ وفي أكثر من موضع ـ بعد نقله للأحاديث على دلالتها على إثبات حجة النظر، لاحظ: ج ٢، ص ١٩٩، وص ٢٠٥.

(١) هذه الملاحظة ـ في مجال صفة وشكل الوجود السُكّاني الديني ـ الهامة فكرياً في =

جعفر بن بابويه (رحمة الله عليه)، بالأمس كانوا مشبِّهة مجبِّرة، وكتبهم وتصانيفهم تشهد بذلك وتنطق به) .

ثم يضيف ـ بعد إطلاقه هذا الحكم الخطير على أكبر وأهم الحواضن الشيعية ـ قائلاً :

(فإن قيل: ليس كل مَن لم يكن عالي الطبقة في النظر، يكون جاهلاً بالله تعالى، أو غير عارفٍ به، لأنَّ فيه [يبدو أن الضمير يعود للنظر] **أصحاب الجملة، مَن يعرف الله تعالى بطرق مختصرة توجب**

= موضوع فهم الطبيعة الاجتماعية لبعض المدن المصنَّفة بكونها «شيعية»، يوجد على غرارها وصف «سكاني ديني» آخر لمدينة أخرى طالما وصفت في الأحداث التاريخية بكونها حاضنة «شيعية»، وهي جانب الكرخ من مدينة بغداد، فقد وصف الشيخ الطوسي في كتابه **«الغيبة»** أهل الكرخ بكونهم «مُخمِّسة»، وهم فرقة من الغلاة قالوا: إن الخمسة «سلمان وأبو ذر والمقداد وعمار وعمرو بن أمية الضمري (أو الضميري أو الصيمري)» هم الموكَّلون من قبل الرب بإدارة مصالح العالم، وسلمان رئيسهم في هذا الأمر. (راجع في معنى المخمسة: ابن المطهر الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في علم الرجال، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة ـ قم، ط ١ ـ ١٤١٧، ص ٣٦٥).

قال في حديثه عن أبي دلف محمد بن مظفر الكاتب: (كان في ابتداء أمره مخمساً مشهوراً بذلك؛ لأنه كان تربية الكرخيين وتلميذهم وصنيعتهم، وكان الكرخيون مُخمِّسة لا يشك في ذلك أحد من الشيعة) (الغيبة، تحقيق: عبد الله الطهراني، علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، ط ١٤١١،١ هـ، ص ٤١٤).

بل يبدو أن حي الكرخ تحوّل في منتصف القرن الخامس الهجري إلى **«حي المنبوذين فكرياً»**! يستوطنه ـ بالإضافة للشيعة ـ بقايا المعتزلة والأقلية الحنفية المحاصرة من قبل الحنابلة، بل وحتى غير المسلمين من النصارى (استيطان المعتزلة والحنفية والنصارى ملاحظة نبَّه عليها جورج طرابيشي، لاحظ له: مصائر الفلسفة بين الإسلام والمسيحية، دار الساقي ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٩٤).

العلم، وإن لم يكن يقوى على درء الشبهات كلها) .

يجيب المرتضى على هذا الكلام معزِّزاً رأيه وبتفصيل أكثر:

(قلنا: ما نعرف من أصحاب حديثنا ورواياتنا مَن هذه صفته، وكل مَن نشير إليه منهم إذا سألته عن سبب اعتقاده التوحيد والعدل أو النبوة أو الإمامة، أحالك على الروايات، وتلا عليك الأحاديث. فلو عرف هذه المعارف بجهة صحيحة لأحال في اعتقاده إذا سأل عن جهة علمها. ومعلومٌ ضرورةً خلافُ ذلك، والمدافعة للعيان قبيحة بذوي الدين)[1].

---

(١) راجع هذه النصوص في: (المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: أحمد الحسيني، منشورات دار القرآن الكريم ـ قم، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ج٣، ص ٣١٠ ـ ٣١١). ولكن قول الشريف المرتضى هذا ستتم مناقشته في وقت لاحق، نشطت فيه الحركة الروائية وصُنِّفت أكبر الموسوعات الإمامية الروائية، أعني به العصر الصفوي، وتحديداً القرن الحادي عشر، حيث كتبت المجاميع الحديثية الضخمة (الوافي والبحار والوسائل)، ألَّفها من باتوا يسمَّون لدى المتأخرين بـ: «المحمّدون الثلاثة» (محمد الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، ومحمد باقر المجلسي (ت ١١١٠ هـ)، ومحمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ))، وقد عاشوا في عصر واحد تقريباً.

في هذا الوقت أُعيد النظر في كلمات المرتضى تلك من قبل أبي الحسن محيي الدين بن محمد طاهر بن عبد الحميد الفتوني النباطي العاملي (ت ١١٣٨هـ)، في رسالته التي حملت اسم: **«تنزيه القُميين»**.

خلاصة ما اعترض به الفتوني على الشريف المرتضى أمران:

الأول: أن القميين رووا هذه الروايات وهم غير معتقدين بها، أو أن لها تأويلات صحيحة عندهم. أما لماذا رووها؟! فذلك لأنها من الكثرة بحيث ليس لديهم طريق لرفضها أو الإعراض عنها، لا سيَّما بعد أن نقلها ـ ونقل ما يعارضها أيضاً ـ مَن يوثَق به.

الثاني: أن شهادة المرتضى وإن كانت صادرة من شخص ثقة، ولكنها في نهاية الأمر شهادة شخص واحد (غير معصوم)، تقابلها شهادة جميع أهل التراجم=

. . . .

= والرجال الذين أجمعوا على عكس ما يقول المرتضى.

وفي هذا الكلام، بل مجمل ما جاء في تلك الرسالة، مواطن للمناقشة والنقد لا مجال لتفصيلها هنا. واللطيف أن أغلب ما استشهد به الفتوني من أحاديث التنزيه النافية للتشبيه والجبر أخذها من الصدوق، الذي استثناه المرتضى في كلماته! بل إن الفتوني نقل أحاديث عن الأئمة «تصرّح» بوضع تلك الأحاديث وأن واضعيها من الغلاة! ما علينا معرفته أن التنظير الإمامي في القضايا العقائدية لم يكن يحصره اتجاه واحد، ونحن نعرف من خلال مراجعتنا لفكر الشيخ المفيد، سواء في رده الموسوم بـ **«تصحيح اعتقادات الإمامية»** ! أو فيما كتبه في **«أوائل المقالات»** و**«الحكايات»** وغيرها، أن هناك اتجاهان مهمان ـ حتى ذلك الوقت ـ في التمثيل العقائدي الإمامي لا سيَّما في التعاطي مع النصوص الروائية:

الاتجاه الأول الذي يلتزم حرفياً بالنصوص الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام دون أن يحاكمها ـ في النقد الداخلي والخارجي ـ عقلياً وقرآنياً ورجالياً، بل يعتمدها كأساس نهائي في البناء العقائدي. وهؤلاء هم **«أهل الحديث»** و**«نقلة الآثار»** و**«حملة الأخبار»** و**«حشوية»** الإمامية كما في بعض تعبيرات المفيد عنهم. تكررت هذه الأوصاف بكثرة ـ وفي بعض الأحيان داخل الصفحة ذاتها ـ في **«أوائل المقالات في المذاهب والمختارات»** (تحقيق: إبراهيم الأنصاري، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣ م)، انظر مثلاً الصفحات التالية: ٧٠، ٧٢، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٨. وبشأن الوصف الأخير (= الحشوية) الهام للغاية، فقد أطلقه المفيد في مبحث (القول في رؤية المحتضرِين رسولَ الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين عليه السلام عند الوفاة)، فالمفيد يفسِّر الرؤية بـ (العلم بثمرة ولايتهما، أو الشك فيهما والعداوة لهما، أو التقصير في حقوقهما على اليقين، بعلامات يجدها في نفسه، وأمارات ومشاهدة أحوال ومعاينة مدركات لا يرتاب معها بما ذكرناه)، في حين يذهب حشوية الإمامية (بحسب تعبير المفيد) إلى الرؤية بمعناها الحسي. لاحظ: ص ٧٤. ومذهب المفيد هذا ستتم مناقشته لاحقاً (القرن الثامن) أيضاً، انظر: الحلي، حسن بن سليمان، **المحتضِر**، تحقيق: علي أشرف، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٤٢٤ هـ.

وقد وصف المفيد هذا الاتجاه الحديثي الحشوي بقوله: (وأصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين، ولا يقتصرون في النقل على المعلوم، وليسوا بأصحاب نظر وتفتيش، ولا فكر فيما يروونه وتمييز. فأخبارهم مختلطة، لا يتميَّز منها =

. . . .

= الصحيح من السقيم إلَّا بنظر في الأصول، واعتماد على النظر الذي يوصل إلى العلم بصحة المنقول)، راجع: (المسائل السروية، تحقيق: صائب عبد الحميد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣م، ص ٧٣). ومثله جاء في: (تصحيح اعتقادات الإمامية، مصدر سابق، ص ٨٨).

الاتجاه الثاني الذي يمثّله متكلّمو الإمامية ونقّاد الحديث الذين يحكّمون النظر العقلي والقرآني والرجالي في التعاطي مع الأحاديث ـ وسنتحدث عنه لاحقاً في هذا الفصل ـ وهو الاتجاه الذي سار عليه الشيخ المفيد والشريف المرتضى. وقد طرح كل واحد منهما معاييره الخاصة في هذه المحاكمة في أكثر من مصدر.

بالنسبة للمفيد انظر مثلاً: (المسائل السروية، المسألة الثامنة، ص ٧١ ـ ٧٧). وبالنسبة للشريف المرتضى، انظر، على سبيل المثال: رسائل الشريف المرتضى، بنفس المعلومات السابقة، جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية، المسألة الثالثة عشرة، ج ١، ص ٤٠٨ ـ ٤١١).

إن الخلافات داخل هذا الاتجاه الثاني كانت مألوفة وشائعة، حتى وصلت لحد استأهلَت أن يصنَّف فيها أكثر من كتاب، نظير ما فعله أبو الصلاح الحلبي في مؤلَّفه الذي تضمَّن مسائل خلافية بينه وبين المرتضى (أشار له في كتابه **الكافي في الفقه**). وكتاب **«غاية الإنصاف في مسائل الخلاف»** للقاضي أبي الفتح الكراجكي، نقض فيه كتاب الحلبي السابق وانتصر لآراء الشريف المرتضى. وكتاب قطب الدين الراوندي الذي أحصى فيه خمسة وتسعين مسألة خلافية في أصول الدين بين الشيخين المفيد والمرتضى، وهو ما حاول بعض الناقمين على علم الكلام الاستفادة منه في الطعن في شرعية هذا العلم، انظر: (رضي الدين ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، مصدر سابق، ص ٢٠)، حيث أشار إلى هذا الكتاب.

لكن وبالرغم من وجود هذه الخلافات **«الداخلية»**، الأمر الذي يعد بحدِّ ذاته مؤشراً مهماً على مدى مرونة وحيوية مدرسة أهل البيت ﷺ، وهو ما أربك بعض النقاد المعاصرين للمذهب الإمامي ـ كما أشرنا لذلك في موضع سابق ـ لعدم فهمه لهذه الملاحظة.. فإن الخلافات بين الاتجاهين المذكورين ـ كنَمَطين منهجيّين ـ كانت أوسع وأعمق من تلك الخلافات المشار إليها أعلاه. فما نقلناه عن الشريف المرتضى في المتن، له ما يشابهه لدى شيخه المفيد ـ وقد استمعنا قبل قليل لتقييمه لعموم أهل الحديث، والقُميون أبرز من يمثلهم ـ ولكن في مسألة =

إنّ المدرسة القُمية هي بحق الممثِّل الشرعي لهذه المرحلة من تاريخ علم الكلام الإمامي التي نتحدث عنها الآن، ذلك لكونها المرحلة الأقرب زمنياً وفكرياً لعصر النص.

لنكتف في تمثيل هذه المرحلة ـ كما يوافق ذلك رغبة السيد

= التقصير (أي: التقليل من منزلة الأئمة) هذه المرة. فوثاقة القميين وفضلهم وكونهم من المشايخ وأهل العلم، وهو ما يعترف به الشيخ المفيد، لم تمنعه ـ كما يريد أن يقنعنا الشيخ الفتوني في رده على الشريف في مسألة التشبيه والجبر ـ من نسبة القميين إلى التقصير، وخير مثال يضربه الشيخ المفيد هو (محمد بن الحسن بن الوليد، الذي يترحم المفيد عليه ويعده من علماء القميين ومشيختهم). بل وحتى نسبة «القياس» للقميين، وهو الموضع الذي لم ننقله من كلام الشريف، والتي ناقش فيها الفتوني معتمداً ـ أيضاً ـ على «**وثاقة القميين وما رووه**»! بالرغم من تمسّك الشريف في جميع ما قاله عنهم ونسبه إليهم، سواء في الجبر والتشبيه أم في القول بالقياس، **بالنقل الحسي المباشر عنهم وشهادة نفس مصنفاتهم في هذا** الصدد (أوضح المرتضى ذلك في الموضع الذي تقدمت الإشارة إليه من **المسائل الطرابلسيات الثانية**، وفي كتاب **الحكايات** (الذي هو مجموعة أسئلة طرحها المرتضى على شيخه المفيد: ص ٧٧).. . نجدها لدى المفيد قائلاً: (ورأينا مَن يقول إنهم [= القميين] كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدّعون مع ذلك أنهم من العلماء) (تصحيح اعتقادات الإمامية، مصدر سابق، ص ١٣٦).

يبقى عليَّ أن أشير ـ وهذه ملاحظة لا ينبغي تغافلها ـ أن الشيخ المفيد لا ينفي القول بالجبر والرؤية إلَّا عن **مَن لا يكون «عامياً لا يعرف تأويل الأخبار، أو شاذاً عن جماعة الفقهاء والنظّار»**! (الحكايات، ص ٨٣ ـ ٨٤)، وحتى بعد أن ينقل الروايات النافية للرؤية والجبر، يقول: (وعليها اعتمد جميع مَن نفى الرؤية **من المتكلّمين**) (الحكايات، ص ٨٧)، كما يقول في (أوائل المقالات، ص ٥٧): (وعليه [= القول بنفي الرؤية] **جمهور أهل الإمامة وعامة متكلّميهم إلا مَن شذ منهم لشبهة عرضت له في تأويل الأخبار**).

راجع رسالة الفتوني المشار إليها في: (مجلة تراثنا، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ع ٤، السنة ١٣، ١٤١٨ هـ، بتحقيق: كاظم محمد تقي الجواهري).

المرتضى من جانب، ولانعدام وجود ممثلين آخرين يمكننا اعتماد نصوصهم من جانب آخر ـ نصوص الشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، لاسيَّما من خلال ملاحظتنا التزامه الحرفي بنفس نص الأئمة، دون تدخُّل في شرحها أو إقحامها في المقارنة مع الإشكاليات المعاصرة له، وإن كان موقفه واضحاً في العودة لتلك النصوص في: حسم الجدل الفكري القائم في زمانه، وتحديد رأي المذهب الإمامي، بإبراز ما ورثه عن أئمة أهل البيت من روايات، دون حتى أن يتخطَّى تعابيرهم.

هذا الموقف للشيخ ابن بابويه القمي، لا يقتصر على المجال العقائدي فحسب، بل انعكس وشمل حتى موقفه في المجال الفقهي أيضاً كما في كتابه الشهير: **مَن لا يحضره الفقيه.**

بشأن المجال العقائدي فإن أثريه الشهيرين: **الاعتقادات في دين الإمامية**، وكتاب **التوحيد**، هما الممثّلين لموقفه هذا[1]. ويمكن أن يعرف تحفُّظه من خوض النقاشات العقائدية من العناوين التي يضعها لكتابيه المشار إليهما: ففي «**الاعتقادات**» قال: (**باب: الاعتقاد في التناهي عن**

---

(١) ويضاف إليهما كتابه (كمال الدين وتمام النعمة، صحَّحه وعلَّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤٠٥) الذي يقتصر غالباً فيه بشأن رد الاعتراضات **الكلامية** الواردة على المذهب الإمامي في موضوع الغيبة وفلسفتها على مناقشات ابن قبة الرازي وأبي سهل النوبختي وغيرهم من متكلمي الإمامية كما تقدمت الإشارة لذلك في الفصل الأول، دون أن يدخل هو في صميم تلك المناقشات، إلّا اللّهم في القسم الأخير من الكتاب والمتعلّق بالأخبار تحديداً. (بل هو يصرِّح في هذا الكتاب بعدم القول بالقياس العقلي في العقائد (ص ٨١)، بالرغم من أنه استخدمه ـ جدلاً على ما يبدو ـ في إثبات المماثلة بين الأنبياء والأئمة (ص ٢٣)). هذا المنهج الذي ستكتب له السيادة في المرحلة القادمة من مراحل علم الكلام الإمامي.

الجدال والمراء في الله عزَّ وجلَّ وفي دينه) ، وفي الكتاب الثاني قال: **(باب: النهي عن الكلام والجدال والمراء في الله عزَّ وجلَّ)**[1]. وقد كتب الشيخ المفيد رسالته النقدية (تصحيح اعتقادات الإمامية) رداً على الكتاب الأول، موضحاً بذلك حجم الخلاف بين هذا التيار المتمسّك بمرحلة تم تجاوزها وانقطاعها، وبين تيار جديد آخذ في التبلور والنضج، وهو ما سنوضحه في محطتنا القادمة من تطورات المنهج العقائدي لدى الإمامية.

(١) انظر العنوان الأول في: (ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد - بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص ٤٢).
كما انظر العنوان الثاني في: (ابن بابويه القمي، التوحيد، مصدر سابق، ص ٤٥٤).
وبصدد موقف متكلمي الإمامية المعاصرين للشيخ الصدوق من رأيه المشار إليه أعلاه، انظر: ص ١٩٥، الهامش.

المبحث الثاني

مرجعية القياس العقلي في تشكيل العقيدة

❖ أ ـ أسباب التطور نحو قياس المماثلة.

❖ ب ـ قياس المماثلة في كلمات علماء الإمامية.

❖ ج ـ خاتمة: هل عرف الحليُّون القياس العقلي؟

مرجعية القياس العقلي ـ التمثيلي:

لقد عرفنا لحدِّ الآن «**مرجعية النص**» في التأسيس العقائدي لدى الإمامية، كما عرفنا أن أغلب من كان يمثّلها من مراحل علم الكلام الإمامي هم أصحاب عصر النص والمدرسة الحديثية القُمية المتأخرة، كما أشرنا إلى تحفُّظات المتكلّمين ومناقشاتهم لبعض الأعلام المتأخّرين للمرحلة المذكورة، هؤلاء المتكلّمين الذين يمتلكون سلفاً ـ يوافقهم في توجُّهاتهم ومنهجهم ـ يمتد بجذوره حتى عصر النص نفسه. كل هذا تكفَّل به المبحث الأول من هذا الفصل، والآن سيكون شاغلنا هو وصف وتحليل هذا المنهج الذي يعتمده المتكلمون، وهو ما أسميناه «مرجعية القياس العقلي ـ التمثيلي»، وهذا هو المنهج الذي كُتبت له السيادة في المرحلة الثانية من مراحل علم الكلام الإمامي.

وسنضع هذا المبحث في فقرات:

أ ـــ أسباب التطوّر نحو قياس المماثلة

كان حديثنا في ما سلف عن السِّمة الغالبة في المنهج الإمامي في التعاطي مع العقيدة، وقد اتضح لنا أن شخصية الإمام المعصوم ألقت بظلالها على جميع تفاصيل هذا التعاطي، سواء كان تعبير الإمام من خلال سلوكه أم من خلال تصريحاته النصية. واتّضح أيضاً أن النص الشرعي مثّل الأداة المعرفية الأبرز في تأسيس العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، بالرغم من المرونة التي تتَّسم بها هذه المدرسة في إفساح المجال للنابهين من الطلاب المنتسبين إليها في توظيف النص، أو فهمه وإعادة صياغته واستنطاقه في إنتاج العقيدة[1].

إن موضوع تطور أدوات النشاط العقائدي في صعيد مدرسة أهل البيت يمكن العودة به إلى أكثر من عامل، أسهمت جميعاً في صياغة هذا التطور الذي نود الإشارة إليه، وليس من الصحيح محاولات البعض إلغاء الجانب الذاتي الداخلي لدى هذه المدرسة الأصيلة في تحفيزه لأدوات هذه المدرسة بالتطور والتقدم.

إننا نرى أن الظواهر الفكرية ذات البعد الاجتماعي، أي التي تشكل حاجة ماسة ومهمة في الوجدان المجتمعي، لا يمكن أن تنفكّ عن التأثير والتأثّر في علاقاتها مع محيطها الثقافي، وليس مدرسة أهل البيت عليهم السلام بدعاً في ذلك، أي أنه لا يمكن الجدال في إمكانية تأثير أو تأثُّر هذه المدرسة (أعني هنا المفكرين المنتسبين إليها) في التيارات الفكرية المعاصرة لها، ولكن الأمر الخطير هو إفقادها جانبها الذاتي

---

(١) الكليني، أصول الكافي، مصدر سابق، ج١، كتاب التوحيد، باب أنه لا يُعرف إلّا به، ح٣، ص ٤٣.

واعتبارها عقلاً مستقيلاً لا ينفك عن الاستلهام من الآخرين، دون أن يتقدَّم بدوره بشيء يعود بالنفع لنفسه والآخرين.

إن تطور الوضع الجديد في انفتاح مذهب أهل البيت عليهم السلام على أدوات جديدة، يمكن إحالته تاريخياً إلى عدة عوامل، نضعها نحن في عاملين:

العامل الأول: لقد كان عصر النص عصراً فكرياً متنوع الاتجاهات، كثير الأسئلة والإشكاليات، ونتيجة لذلك فقد اجتمع في تراث أئمة أهل البيت عليهم السلام عدد كبير من النصوص التي تعالج هذه الإشكاليات والأسئلة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن مرحلة عصر النص شهدت وجود مجموعة من الرجال الذين دخلوا معترك تلك الإشكاليات الفكرية سابقاً، كزرارة وحمران ابني أعين وهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي ومحمد بن النعمان الأحول ويونس بن عبد الرحمن ... وغيرهم.

هذان الأمران دفعا رجالات الشيعة إلى مواصلة هذه التركة العلمية في البحث، من خلال تطوير الجانب الادواتي في تحصيل المعرفة والعقيدة، وقد كان في طليعة هؤلاء أسماء مهمّة من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، كانوا من أوائل المبادرين إلى الاضطلاع بهذا الدور، نظير: الحسن بن موسى النوبختي، ومحمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي، وابن أبي عقيل العماني ... إلخ.

إن الاعتقاد الذي ساد في هذه الفترة لدى المفكر الإمامي هو عدم ممانعة أئمة أهل البيت من الاستفادة من هذه الأدوات المعرفية في المجالات العقائدية طالما كانت أدوات عقلية يعترف العقل البشري بها مرغماً. وبعبارة أخرى: إن ما قام به الجيل الإمامي في القرنين الثالث

والرابع الهجريين هو «**تحييد**» الآلية القياسية (والآليات المرافقة لها) في مجال الكلاميات، أو بالأحرى عموم ميدان العقليات، دون مجال الشرعيات التي ورد النهي فيها صريحاً.

العامل الثاني: لقد ذهب السيد محمد باقر الصدر ﵀ في معرض حديثه عن تاريخ علم الأصول عند الإمامية وتسرّب بعض الأفكار من الدراسات الأصولية السنية إليهم، إلى القول أن ذلك كان (**نتيجة لتأثّر التجربة العلمية المتأخرة بالتجارب السابقة في مجالها**)[1].

الواقع إن سياقات هذا التسرب في مجال أصول الفقه كانت نفسها في مجال آخر هو «أصول الدين»، فإن انقطاع عصر النص، وضرورة وضع العقيدة الإسلامية الإمامية في إطار مدوَّنة رسمية متكاملة ، تلبِّي حاجة الجمهور الإمامي الواسع ، وترد على نقود واعتراضات المخالفين لهم من مذاهب شيعية أخرى (كالزيدية والإسماعيلية)، أو مذاهب سنية (كالمعتزلة والأشاعرة)؛ كانت ـ هذه الأسباب نفسها ـ قد دفعت البعض من الشيعة إلى مثل هذه الاستفادة من التجارب العلمية القائمة آنذاك، من خلال تطوير «**أدوات البحث العقائدي**» وضم القياس العقلي كآلية إضافية جديدة إلى مرجعية النص التي كانت لها السيادة في العصر السابق، وقد فطن المحدث محمد الأمين الأسترآبادي إلى ذلك في اعتراضه الذي ذكرناه سلفاً[2].

وقد ساعد على خلق هذا التغيير والتسريع من وتيرته ما نعرفه من حدوث انشقاقات واسعة بين صفوف المعتزلة لعبت دوراً هاماً في دخول بعض الأفكار إلى البيئات الفكرية الأخرى، سيَّما مورد حديثنا (=

---

(١) الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة في علم أصول الفقه، مكتبة النجاح ـ طهران، ط ٢، ١٩٧٥، ص ٧٨.

(٢) الأسترآبادي، محمد الأمين، الفوائد المدنية، مصدر سابق، ص ٧٨.

المدرسة الإمامية) الذي أخذ نصيباً وافراً من تلك الانشقاقات المعتزلية التي انضمّت لاحقاً إليه[1].

هذا بالإضافة إلى تتلمذ جملة من متكلمي الإمامية عند أبرز وألمع متكلمي المعتزلة، كما حدث للشيخ المفيد مع أستاذه المعتزلي علي بن

---

(١) لعل من أهم هذه الشخصيات الاعتزالية المنشقّة التي التحقت بالمذهب الإمامي، أو على الأقل أثّرت فيه حتى ولو لم تنتقل، أربع شخصيات، هي:

أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي. (انظر: النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٥، ١٤١٦، ص ٣٧٥. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١، ١٤١٧، ص٢٠٧).

محمد بن عبد الله بن مملك الأصفهاني. (انظر: ابن المطهر الحلي، خلاصة الأقوال في علم الرجال، مصدر سابق، ص ٢٠٥).

أبو الحسن علي بن محمد بن العباس بن فُسَانْجُس. (انظر: رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ٢٦٩).

أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي. (انظر: القمّي، عباس، الكنى والألقاب، تقديم: محمد هادي الأميني، مكتبة الصدر ـ طهران، بلا تاريخ، ص ٢٨٧. والأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، دار التعارف ـ بيروت، ١٩٨٣، ج ٣، ص ٢٠٤).

أهم ما اعتُمد عليه في نسبة التشيع للراوندي هو ما ورد من كلمات الشريف المرتضى في كتابه **الشافي في الإمامة** واعتذاره عنه بشأن ما ورد في تأليفاته، بل نقل الشيخ عباس القمي في المصدر أعلاه عن الخوانساري في **روضات الجنات** أن صاحب **الرياض** يقول: (ظني أن السيد المرتضى نص على تشيعه وحسن عقيدته في مطاوي الشافي أو غيره).

أقول: لم ينص المرتضى على ذلك لا في كتاب الشافي ولا في غيره من تراثه الذي وصلنا. نعم، لا ينفي الشريف المرتضى ما ورد في كلمات القاضي عبد الجبار الأسدآبادي من نسبة الراوندي للتشيع، كما أن مجرد اعتذاره عنه (وهو ما ينسبه المرتضى للقيل) لا يكفي وحده لإثبات تشيعه. (راجع: الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الشافي في الإمامة، مصدر سابق، ج ١، ص ٨٧ وما بعدها).

عيسى الرماني ومع أبي عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالجعل، وما حدث مع الشريفين المرتضى والرضي مع أستاذهما القاضي عبد الجبار البصري الهمداني ....

ب ـ قياس المماثلة في كلمات علماء الإمامية

والآن من الأفضل لنا الانصراف إلى النظر في كلمات علماء المذهب الإمامي لنرى تعريفهم لقياس المماثلة ومدى شرعيته في الحقل العقائدي وعموم قضايا العقليات، ثم نشير إلى بعض الموارد التي تم توظيفه فيها.

أشير في البداية إلى ملاحظتين هامتين قبل دخولنا البحث:

الملاحظة الأولى: تتعلّق ببدايات دخول آليّة القياس العقلي إلى البيئة الإمامية.

فقد عرفنا الإشارة التاريخية المهمة التي أدلى بها المحدِّث الأسترآبادي في هذا الشأن، والتي ـ على ما يبدو ـ بقيت محل قبول الجميع؛ نظراً لعدم تعليق خصومه نقدياً على ملاحظته هذه، بالرغم من وضوحها وأهميتها التاريخية في تاريخ آليّات البحث العقائدي عند المذهب الإمامي. فقد أشار إلى أنّ الجُنيد الإسكافي وابن أبي عقيل العماني مسؤولان عن إدخال هذه الآلية للفكر والثقافة الإماميين. علماً أنّنا كشفنا أن حضور هذه الآليّة أقدم من ذلك بكثير، ويمتد إلى عصر النص؛ وذلك استناداً لبعض الإشارات التي تضمّنتها النصوص الحديثية التي بأيدينا.

على أية حال .. حيث إننا نفتقر للنصوص التمثيلية لوجهة نظر الشيخين (الأقدمين)، كما يصطلح عليهما في التراث الإمامي، ـ وهذا بدوره يمنع قراءة موقفهما وتوثيقه ـ فإن بدايتنا ستكون مع أقدم النصوص

التي بأيدينا، وهي نصوص الشيخ المفيد ومتكلمي الإمامية اللاحقين.

الملاحظة الثانية: إن جُلّ مَن ناقش شرعية القياس قد قيَّد حديثه واعتراضاته على القياس في «**الأحكام الشرعية**»، وهذا القيد يعدّ أمراً مهماً إذا ما عرفنا أن طبيعة تلك المناقشات لم تقتصر على السياقات الفقهية فقط[1]، بل حتى لو جاءت عامّة وفي إطار منفرد، يبقى التذكير بهذا التقييد حاضراً[2].

---

(١) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل الصاغانية، تحقيق: محمد القاضي، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص ١١١. وله أيضاً: التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: مهدي نجف، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣، ص ٣٨. والمرتضى، علي بن الحسن الموسوي، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم كرجي، جامعة طهران، ١٣٤٩ هـ ش، ص ٦٥٦ وما بعدها. وله أيضاً: رسائل الشريف المرتضى، إعداد: مهدي الرجائي، تقديم: أحمد الحسني، دار القرآن الكريم ـ قم، ١٤٠٥ هـ، ج ١، (المسائل التباينات، ص ٢٤. ٢٥)، و(المسائل الموصليات الثانية، ص ٢٠٢). وله أيضاً: الانتصار، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤١٥، ص ٤٣٦، ٤٧٠، ٥٧٣، ٥٧٦، ٥٩٥. والطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، صحَّح وعلَّق على هذا الجزء: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، ١٣٨٧ هـ، ج ٨، ص ٥٩٥. القاضي ابن البراج الطرابلسي، عبد العزيز بن نحرير، المهذب في الفقه، إعداد: مؤسسة سيد الشهداء العلمية (بإشراف: جعفر السبحاني)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤٠٦، ص ٥٩٧. وابن زهرة الحلبي، حمزة بن علي، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: إبراهيم البهادري (بإشراف: جعفر السبحاني)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤١٧ هـ، ص ٣١٢. وابن إدريس الحلي، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٢، ١٤١٠هـ، ج ١، ص٥٨٧، وج٣، ص ٣٤٧.

وغيرها من المصادر، علماً أن الصفحات التي ألمحنا إليها في المصادر السابقة كانت للتمثيل فقط لا للحصر.

(٢) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، =

❖ الشيخ المفيد

أوّلاً: تعريف القياس ومجال تطبيقه

يُعرِّف الشيخ المفيد القياس بالشكل التالي:

(حمل الشيء على نظيره في الحكم بالعلّة الموجبة له في صاحبه)[1]

إن الشيخ المفيد من خلال القيود التي يضعها في القياس يمنع من شرعية توظيفه داخل «الأحكام الشرعية». فهو يذهب إلى أن المجالات المعرفية التي تخضع للألطاف والمصالح، وهي مجال الشريعة في أغلبها، يمتنع وضع قياس لبعضها على البعض الآخر؛ **ذلك لأن في الألطاف والمصالح مجالات خفية يعجز عن إدراك تفاصيلها العقل البشري**[2].

وكذا الحال في «**الاتفاقات**» التي لا تخضع لقانون يمكن اطّرادها في الأشياء[3]، وهذا حال قضايا اللغة والألفاظ التي تقبل قوانينها الخرق والتي يجب الاقتصار فيها، بالتالي، على السمع دون العقل[4].

= مصدر سابق، ص١٣٩. فقد تكلَّم في القياس المحظور إلى جانب الاجتهاد الفقهي في الشريعة. والمرتضى، علي بن الحسين، الفصول المختارة، مصدر سابق، ص ٨١ وص ٨٢. وله أيضاً: الشافي في الإمامة، تحقيق وتعليق: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، مؤسسة إسماعيليان ـ قم، ج١، ص ١٨٨، وص ٢٧٦.

(١) الشريف المرتضى، الفصول المختارة، مصدر سابق، ص ٨٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٣٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٨٠.

هذا الموقف المنهجي من الشيخ المفيد يعد فاصلاً بين شرعية القياس وعدمها، بين بطلان استخدامه في أمور الشريعة والأحكام الفقهية وبعض القضايا المحدودة في العقيدة، وبين صحة الاستدلال به واعتماده في القضايا العقلية، وبالتالي صحة توظيفه في جُلِّ العقائديات، وهو موقف سوف نجده عند جميع متكلمي الإمامية اللاحقين كما سنشير لاحقاً.

إذن، ما دامت القضية التي ندرسها خاضعة لقانون الاستلزامات العقلية، وقائمة على وجود العلل، فإنها تكون ـ في رأي الشيخ المفيد ـ مجالاً صالحاً لاستثمار القياس.

يقول الشيخ المفيد:

(إنما يصح القياس على العلل والمعاني دون الصور والألفاظ)[١].

وفي بعض الأحيان يعبر الشيخ عن النسق التعليلي بـ «عادة العقول» التي تصحِّح القياس في الأمور التي يحمل العقل فيها «**عادة**» ، أي فيها علاقة ثبات نسبي بين الأثر والمؤثر، وهذا ما تفقده القضايا الشرعية التي تخضع للمصالح التي لا يعلمها إلا الله من جهة، والتي تختلف باختلاف المواقف والظروف الإنسانية من جهة أخرى، وهو ما يختلف عن القضايا العقلية التي للعقول فيها **عادة** ثابتة تمكن العقل من الوصول للأحكام التي تتضمنها[٢].

ثانياً: الصفات الإلهية ليست مجالاً للقياس

هناك ملاحظة غاية في الأهمية يتميَّز به بحث الشيخ المفيد وسوف

---

(١) المصدر السابق، ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص٨٥.

يتم تجاوزها لاحقاً لدى المتكلمين اللاحقين عليه من مدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام. هذه الملاحظة تتعلق بتحفُّظات الشيخ المفيد داخل مباحث «**الصفات الإلهية**»، وما يصح نسبتها إليه تعالى منها؟ والمعيار في ذلك؟

يبدو أن هذه القضية هي ما سيضطر الشيخ المفيد إضافة قيد آخر على قانون «قياس الغائب على الشاهد»، والحدّ من توظيفه داخل مباحث الصفات، ذلك حين اشترط على العقل عدم انفكاكه عن السمع واحتياجه إليه في علمه، وفي النتائج التي ينتهي إليها، بل إن العقل لا ينفك عن السمع في تنبيه الأخير له على «**كيفية الاستدلال**» .

يقول الشيخ المفيد:

«**اتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنه غير منفك عن سمع ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال**»[1].

إن التنبيه الذي يتحدَّث عنه الشيخ المفيد هنا[2]، هو عبارة عن

---

(١) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، مصدر سابق، القول (٧) في أن العقل لا ينفك عن سمع وأن التكليف لا يصح إلا بالرسل، ص ٤٤.

(٢) نص الشيخ المفيد هنا له أهميته التأسيسية في جملة واسعة من الآراء ذات الصلة بدور دليل العقل ومدى حجيته في تشييد قضايا العقيدة، ولقد فسّر البعض مراد الشيخ المفيد في هذا النص بكونه إشارة إلى رأيه في مسألة أول الواجبات (= معرفة الله)، وهل أن الوجوب فيها عقلي أم سمعي؟ ذاهباً إلى أنّ رأي الشيخ المفيد في هذه المسألة، وتبعاً لهذا النص بالتحديد، أن وجوب النظر سمعي لا عقلي (انظر: ماكدرموت، مارتن، **نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد**، تعريب: علي هاشم، مجمع الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٤١٣، ص ١٠٢ ـ ١٠٣، وص ١١٠. وهو ما اختاره أيضاً بعض الباحثين المعاصرين، انظر: أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، دار الثقلين ـ بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ج٢، ص٢٩). =

. . . .

= والذي نذهب إليه أن هذا النص غير ناظر إلى مسألة أول الواجبات، وإنما هو يتحدث عن مسألة أخرى لها علاقة بفلسفة الحاجة إلى الإمام المعصوم، فبناءً على ما اختاره الشيخ المفيد من عدم جريان القياس العقلي في إثبات الصفات الإلهية وتفسيرها، وأن هذا الموضوع حكرٌ على السمع فقط، نبّه في هذا القول إلى الأصل التأسيسي الذي تقوم عليه هذه الفكرة، وهو دور الإمام المعصوم (= السمع) في قضايا الأدلة وكيفية الاستدلال، فقال: (إن العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وإنه غير منفك عن سمع **ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال...)** **ومراده من كيفية الاستدلال، وفي أحد صوره، هو حظر استخدام القياس العقلي في مباحث الصفات.**

وهذا الموضوع بعينه هو ما اعترض عليه القاضي عبد الجبار في كتابه **المغني** عند نقله أدلة القائلين بالحاجة إلى الإمام المعصوم، ذاكراً أنّ أحد أدلتهم هو كونه (= الإمام) منبّهاً على الأدلة والنظر فيها. وقد ناقشه الشريف المرتضى في ذلك في كتابه الشافي في الإمامة (مصدر سابق، ج ١، ص ٤٣)، فقال:

(فأما قول بعض أصحابنا: «إنه ينبه على الأدلة والنظر فيها» فالحاجة لا شك في ذلك إليه واضحة، إلّا أنّه ليس يصح أن يتعلّق في إيجاب الإمامة بما يجوز أن يقوم غير الإمام مقامه، وقد يجوز أيضاً أن ينبّه على الأدلّة والنظر فيها غيرُ الإمام، وقد يجوز أيضاً أن يتّفق لبعض المكلَّفين الفكر فيما يدعو إلى النظر من غير خاطر ولا منبّه، بل يستغني عن المنبّه، ولا يكون عندنا مستغنياً عن الإمام).

من هنا نفهم أن المسألة وإن كانت محل خلاف بين الشريف المرتضى وأستاذه المفيد بخصوص الحاجة إلى السمع (= الإمام) في التنبيه على صلاحية الأدلة وكيفية النظر فيها، لا سيّما وأننا سنعرف لاحقاً أن السيد المرتضى كثيراً ما يستخدم القياس العقلي في مسألة الصفات الإلهية وغيرها من مباحث علم الكلام، إلا أن ذلك لا يشكل مانعاً من أنهما يتفقان في **أن الإمام له إمكانية الاضطلاع بهذا الدور**، وهو ما يوجبه الشيخ المفيد (كما يصرّح به في نصه هنا) في حق الإمامة ويعتبره أحد وجوه الحاجة إلى الإمام، على خلاف السيد المرتضى الذي لا يرى ذلك. إلا أن الشيخ الطوسي فسّر عبارة (إنّ العقل لا ينفك عن سمع) بحاجة العقل في إدراك **الشرعيات** إلى السمع وأنه لا يستقل بذلك، قائلاً: (ومن قال: إنه لا يجوز أن يخلو العقل من السمع، فإنّما يريد بذلك السمع: الشرع الذي يتضمن العبادات والأحكام.. .) (الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في =

حظر استخدام دليل القياس العقلي في مباحث الصفات الإلهية؛ لأنه ينتهي إلى دلالات ذات طابع حسي في عقولنا ولغتنا.

يقول الشيخ المفيد: «**إن استحقاق القديم سبحانه لهذه الصفات [سميع، بصير، راءٍ، مدرك] كلها من جهة السمع، دون القياس ودلائل العقول. وإن المعنى في جميعها العلم خاصة، دون ما زاد عليه في المعنى؛ إذ ما زاد عليه في معقولنا ومعنى لغتنا هو الحس**»[1].

وكذا الحال في أسمائه تعالى[2].

وموقف الشيخ المفيد هذا يتطابق تماماً مع نصوص مدرسة أهل البيت عليهم السلام[3]، كما أن هذا الاعتراض سيكون واحداً من اعتراضات العلّامة الحلّي على شرعية القياس العقلي كما سنرى لاحقاً.

= أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ١٤١٧ هـ، ج ٢، ص ٦٣٥)
وهذا التفسير هو في الحقيقة أحد الصور التي تتطرق لها المسألة (= إن العقل لا ينفك عن سمع) وتبقى صورة أخرى للمسألة، وهي أن يراد بها حاجة العقل إلى الإمام في التنبيه على الأدلة وكيفية النظر، وهذا هو ما لم تتطرق له عبارة الشيخ الطوسي في هذا الموضع.
وقد ناقش هذه المسألة أيضاً المحقق نصير الدين الطوسي في كتابه **تلخيص المحصّل** تحت عنوان: (مسألة: لا حاجة في معرفة الله إلى المعلم). فقال: (والحق أنّ التعليم في المعقولات ليس بضروري، مع أنه إعانة وهداية وحث على استعمال العقل، وفي المنقولات ضروري. والأنبياء ما جاؤوا لتعليم الصنف الأول وحده، بل له وللصنف الثاني، فإن العقل لا يتطرق إلى ما يرشدون إليه). (انظر: تلخيص المحصل، تحقيق: عبد الله النوري، منشورات جامعة طهران، ١٣٥٩هـ. ش ـ ١٩٨٠م، ص ٥١ ـ ٥٣).

(١) المفيد، أوائل المقالات، مصدر سابق، القول (٢٠) في وصف الباري بأنه سميع، بصير، راء، مدرك، ص ٥٤.

(٢) المصدر السابق، القول (١٩) في الصفات، ص٥٣.

(٣) الكليني، أصول الكافي، مصدر سابق، ج١، كتاب التوحيد، باب (١٠) النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، ص ٤٩.

ولا ينفك الشيخ المفيد يذكِّر بمذهبه هذا في الصفات والاستدلال عليها، وهو يركز في كل ذلك على حظر إطلاق الصفات التي لم يرد تصريح من الشرع بها، وأن ذلك لا يدرك بالقياس، بل إنه لم يكن ليطلق عليه تعالى صفات الغضب والرضا والحب والتعجب وغيرها لولا ورود الشرع بذلك. أمَّا حال إطلاقها من قبل الشرع، فإن وظيفة الشيخ تنصب وترتكز على ما تحقيق معانٍ لها «**لا تأباها العقول**»[1]، مصرِّحاً بقوله: (**إنني أتبع فيما أطلقه في صفات الله تعالى وصفات أفعاله الشرع ولا أبتدع**)[2].

وقد أبان مفصّلاً في بحثه «**مسألة في الإرادة**» أن ما يدعوه إلى عدم توظيف القياس هنا، هو تنزيه الذات الإلهية عن الحاجات والوصف بالجوارح والآلات والدواعي والخطرات[3].

ثالثاً: طبيعة المعرفة ومجالاتها ودور القياس فيهما

إن للشيخ المفيد نظرة معرفية منهجية تمكننا من فهم الدور الذي يشغله القياس العقلي في تشييد أسسها، يشكل القياس فيها معياراً عاماً في جميع المجالات المفترضة لتوظيفه في قضايا الإلهيات، (باستثناء ما أشرنا إلى تحفظات المفيد فيها قبل قليل). جاءت وجهة نظره في سياق تساؤله عن الاستنتاجات الفكرية التي يتوصل إليها العقل البشري، وهل

---

(١) المفيد، أوائل المقالات، مصدر سابق، القول (٥٨) في البداء والمشيئة، ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق، القول (١٠٧) القول في أفعال الله تعالى وهل فيها متولدات أم لا، ص ١٠٥.

(٣) المفيد، محمد بن محمد النعمان، مسألة في الإرادة، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م، ص ١١.

أنها ضرورية في عملية الإدراك البشري (الاضطرار)، أو أن جميع تلك المستنبطات (وأنا هنا أستخدم كلمة الشيخ المفيد نفسه) اكتسابية، يولِّدها الإنسان من خلاله نشاطه العقلي بحرية واختيار وبحث ونظر؟

ومن أجل أهمية النص في توضيح وجهة نظر الشيخ المفيد أنقله بالكامل، علماً أن محل عنايتنا في هذا النص الجوهري هو طبيعة المعرفة ومجالاتها كما تبدو للشيخ المفيد، والدور الذي يلعبه القياس فيها كأداة تولِّد المعرفة الصحيحة، والحد الذي تقف عنده هذه الأداة ... يقول الشيخ المفيد:

(إن العلم بالله ـ عزّ وجلّ ـ وأنبيائه ﷺ، وبصحة دينه الذي ارتضاه، وكل شيء لا تدرك حقيقته بالحواس، وتكون المعرفة به قائمة في البداية، وإنما يحصل **بضرب من القياس**، لا يصح أن يكون من جهة الاضطرار، ولا يحصل على الأحوال كلها إلا من جهة الاكتساب .**كما لا يصح وقوع العلم بما طريقه الحواس من جهة القياس، ولا يحصل العلم في حال من الأحوال بما في البداية من جهة القياس)**[1].

إن هذا النص ينطوي على نقطتين هامَّتين:

النقطة الأولى: اعتبار المعرفة الدينية عامة قضية استنتاجية حرة يقوم بها الإنسان الواعي. وبتعبير المتكلمين: هي مسألة «اكتسابية» يولِّدها نظر المكلَّف، وليست معرفة «اضطرارية» يدركها الإنسان دون إعمال فكره، ودون بحث وتفكير وفحص معرفي. وهذه قضية بمنتهى الأهمية والحساسية؛ لأن الغالب في وجهة النظر القائلة باضطرارية المعرفة في

---

(١) المفيد، أوائل المقالات، مصدر سابق، باب (٧٢) القول في بيات الغائيات. .، ص ٨٨.

مسألة الله تنم عن موقف مسبَّق يحجِّم المعرفة البشرية، رافضٍ لعملية التفكير البشري ولجميع الأدوات والآليات الفكرية في المسألة الدينية، بل وجميع قضايا المعرفة التي يباشرها العقل الإنساني، من خلال التمسُّك الحرفي بالنص الديني، الذي يشكِّل في نظر أصحاب هذا الموقف المصدر الشرعي والوحيد للمعرفة الإنسانية كافَّة. وهذا الفهم طالما اقترن بأصحاب الحديث في الحضارة الإسلامية، الحملة الحقيقيُّون لهذا الموقف والمتمسِّكون به بقوة وحماس(1).

النقطة الثانية: أن هذا النص يشير بوضوح إلى أقسام المعرفة البشرية عند الشيخ المفيد وأدوات الكشف المعرفية التي يمتلكها الإنسان في التعاطي معها. فالشيخ المفيد يرى أن الموضوعات التي ينشغل بها الإنسان:

إمَّا أن تكون **حسية** (مصدرها الحس).

وإمَّا أن تكون **ضرورية**، يحملها الإنسان في فطرته (قائمة في البداية) ليس بوسعه نكرانها.

وإمَّا غير القسمين المتقدِّمين.

---

(1) قد يكون للصوفية في الإسلام موقف شبيه من ذلك في اعتبار المعرفة بالله معرفة شهودية، يراها الجميع في فطرتهم، ولكن اعتماد هؤلاء نهج المكاشفات والرياضات الروحية، مع فهمهم المغاير لطبيعة الدين ووظيفته في حياة الإنسان، جعل موقفهم متقاطعاً تماماً مع أصحاب الحديث.
وبالنسبة للقائلين بهذا الموقف من المعرفة داخل المذهب الإمامي، انظر: الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنية، مصدر سابق، الفصل الحادي عشر، ص ٤٠٥، فهو مكرَّس للنظر في أول الواجبات على المكلَّف، ولاحظ بنحو أخص: ص ٤٠٧، ٤٤٥. كذا لاحظ رسالته: جوابات المسائل الظهيرية (ملحقة في آخر الكتاب أعلاه)، ص ٥٦٩.

ثم يذهب الشيخ المفيد إلى أن القسم الثالث يتم تحصيل المعرفة به من خلال القياس، قياس الغائب على الشاهد. وذلك على العكس من القسمين السابقين، فلا يمكن توظيف القياس بما يدرك حسّاً وما هو قائم في النفس من البداية.

ثم يعود الشيخ ليرتِّب النتائج على تقسيمه المعرفي هذا، ليقول إن المعرفة بالله وأنبيائه وصحة دينه إنما تنال بالقياس، لكون أن من الواضح أن إدراك الله والقضايا المتعلِّقة به ليست مما يمكن نيله بالحواس، كما أن معرفته ليست قائمة في النفس من البداية.

نعم، إن الشيخ يقيِّد عموم كلامه هذا بإخراج الصفات الإلهية من شمولية القياس ـ وهو ما أشرنا له سابقاً ـ و«**لا يبتدع**» فيها على حدِّ قوله؛ نظراً لأن معنى تلك الصفات القياسية «**في معقولنا ومعنى لغتنا هو الحس**».

ولعل هذا التقييد بشأن الصفات هو ما عناه بتنبيه الدين للإنسان بـ «**كيفية الاستدلال**» في القضايا الدينية. إنه التنبيه بأن الصفات الإلهية توقيفية، لا يصلح المنهج العقلي في تناولها وتفسيرها أو نسبتها من نفسه ـ بدون تدخُّل الدين ـ للذات الإلهية، وهي ـ أعني مسألة الصفات ـ المعضلة الكبرى التي واجهت الشيخ في تعاطيه مع القياس العقلي.

رابعاً: آليات العقل في البحث المعرفي عامة والعقائدي خاصة

يبقى علينا طرح سؤال مهم هو الآخر مفاده: ماذا يعني الشيخ المفيد بالأدوات العقلية في الاستدلال حين يقول بـ (**العقل**) دليلاً على إثبات فكرة أو نفيها، أو حتى إمكانها فقط؟ وبعبارة أخرى: ما هي آليات الحكم والاستدلال لدى هذه الكلمة التي يستخدمها الشيخ المفيد

حين يقول: إن (**العقل**) دليلنا في الموضوع الفلاني؟ ما هي طبيعة هذا العقل الموظَّف هنا؟

في الجواب على هذا التساؤل الجوهري ينبغي لي القول إنني لم أعثر على نص صريح ومباشر في تراث الشيخ المفيد يحدد معنى مفردة (العقل) بالمعنى الذي نريده (أعني: أدوات العقل في الاستدلال والحكم)، لكن هناك قرائن وشواهد ـ بالإضافة إلى ما شرحناه توّاً من تقسيمه للمعرفة بصورة عامة، والذي لا يدع فرصة دون عدِّه القياس هو العقل ذاته ـ على أنه يعني به خصوص أسلوب قياس الغائب على الشاهد. وهنا أسوق ثلاثة منها لإثبات رأيي هذا:

١ ـ يعرِّف الشيخ المفيد العقل بأنه الشيء الذي تتم به معرفة النتائج الفكرية التي يتوصل لها الإنسان وتمييزها، ثم إن سبب تسميته بالعقل ناتج عن الوظيفة الأخلاقية التي يضطلع بها، وهي عَقلُه وتقييده الإنسان عن القبائح والرذائل الخُلقية، يقول: (العقل معنى يتميَّز به من معرفة المستنبطات، ويسمى عقلاً لأنَّه يعقل عن المقبِّحات)[1].

ولو تساءلنا عن الآلية الاستدلالية التي يحصل بها هذا التمييز لدى العقل، فسنجد الجواب حين يعرِّف الشيخ المفيد نفس عملية الاستدلال والنظر بأنها: استعمالُ العقلَ ما ينطوي عليه (**الحاضر**) من دلالات وإشارات تُستخدم في الوصول إلى (**الغائب**).

يقول الشيخ المفيد في تعريف النظر: (**هو استعمال العقل في**

---

(١) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، النكت في مقدمات الأصول، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ٢، ١٤١٤ - ١٩٩٣ م، ص ٢٢.

الوصول إلى الغائب، باعتبار دلالة الحاضر).

وهذه الجملة الأخيرة تكاد تكون تصريحاً مباشراً باعتبار قياس الغائب على الشاهد آلية العقل في تعاطيه المعرفي[1].

٢ - يستبدل الشيخ المفيد عند استدلاله في بعض الأحيان كلمتي القياس بالعقل، وبالعكس؛ وهو يدل على أن القياس هو الآلية التي تشكل صلب مفهوم العقل لديه. حدث نظير ذلك عند استدلاله على أن ثبوت صفة (مريد) لله إنما هو بالسمع وليس بـ (العقل)[2]، بينما في موضع آخر يقول إن الدليل هو السمع وليس

---

(١) إن سبب عدِّي هذا النص مجرد شاهد وقرينة على تفسيري لرأي الشيخ المفيد في تبيين العلاقة بين قياس الغائب على الشاهد وبين مفهوم العقل لديه، بالرغم من وضوح عبارته في الدلالة على ذلك؛ وبالرغم من أنه (أعني الشيخ المفيد) يطابق في تعريفه هنا ما ذهب إليه أستاذه المعتزلي علي بن عيسى الرماني كما سينقل ذلك عن الأخير الشيخُ الطوسي، الذي سوف يتبنَّى هذا الرأي صريحاً كما سنشير لاحقاً - إن سبب تحفُّظي يعود إلى توقُّفي في صحة نسبة هذا الكتاب (النكت في مقدمات الأصول) إلى الشيخ المفيد.

ويمكنني أن أشير بشكل محدَّد إلى مورد واحد يسوِّغ لي هذا التردد، وهو طريقة صاحب الكتاب في التعاطي مع الصفات الإلهية وكيفية الاستدلال عليها، فالكتاب لا ينفك عن اعتماد العقل في إثبات الصفات الإلهية وتفسيرها من خلال العقل، في حين تقدَّم منا نقل ممانعة الشيخ المفيد، وبنحو صريح، في ذلك، وأنه يتبع السمع حصراً في إثباتها وتفسير معناها. من هنا فإنني اكتفيتُ بعدِّ هذا النص مؤيِّداً فحسب، وقلت: (وهذه الجملة الأخيرة تكاد تكون تصريحاً).

علماً أن محقق الكتاب السيد محمد رضا الحسيني الجلالي قد تكلَّم في مقدمته له عن نسبة هذا الكتاب للشيخ المفيد، وذهب إلى صحة هذه النسبة (وهذا على عكس ما انتهى إليه في تقديمه لكتاب (النكت الاعتقادية) المشكوك في نسبته هو الآخر للشيخ المفيد (تحقيق: رضا المختاري، دار المفيد - بيروت، ط ٢، ١٤١٤ - ١٩٩٣).

(٢) المفيد، أوائل المقالات، مصدر سابق، ص ٥٣.

(القياس)[1]، بل إنه فعل ذلك في بقية الصفات أيضاً[2].

٣ ـ يرادف الشيخ المفيد بين القياس والعقل في بعض الاستدلالات، لا سيَّما حينما يقابل بينهما من جهة، مع دليل السمع والأخبار والروايات من جهة أخرى، فيقول مثلاً: (القياس ودلائل العقول)[3]، أو (عقلاً وقياساً)[4].

يبدو لي على ضوء هذه النقاط الثلاث، أنه يقوي في الاعتبارات العلمية اعتبار رأي الشيخ المفيد قائماً على اعتبار قياس الغائب على الشاهد آلية العقل الأبرز ـ إن لم تكن الوحيدة ـ في أحكامه ونتائجه.

خامساً: بعض تطبيقات القياس العقلي

ولكن مع ذلك، فإننا ـ وحرصاً منَّا على حسم دعوى توظيف الشيخ المفيد للقياس المذكور في قضايا العقيدة ـ سوف لن نذكر تلك الموارد التي يصرِّح بكون العقل دليله في هذه المسألة الاعتقادية أو تلك، مقتصرين على الموارد التي تحمل تصريحاً منه بتوظف **القياس** المذكور، سواء كان التوظيف استدلالاً مباشراً لإثبات الدعوى أم كان لمجرد إمكانها وعدم امتناعها ... هذا من جهة.

---

(١) المفيد، مسألة في الإرادة، مصدر سابق، ١١.

(٢) قارن بين نفيه لصفات الغضب والرضا والحب والتعجُّب (عقلاً) في «**أوائل المقالات**» (مصدر سابق، ص ٨٠) و(قياساً) في «**مسألة في الإرادة**» (مصدر سابق، ص ١٤ ـ ١٥) (أعطى هذه الصفات في الكتاب الأخير معانٍ حسية بشرية، وهي ـ بطبيعة الحال ـ لا تكون ممكنة إلَّا في الشاهد، فطبيعة استدلاله هنا هو قياسي وإن لم يصرِّح بذلك).

(٣) المفيد، أوائل المقالات، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٤) المصدر السابق، ٦٧.

ومن جهة ثانية فإننا طالما لسنا في سياق ذكر جميع تلك التوظيفات، فلن نكون مطالبين بأكثر من عيِّنات تفي بإثبات الدعوى، علماً أن جلَّ قضايا العقيدة ـ إن لم يكن جميعها ـ من وجوب النظر في معرفة الله وحتى مباحث الإمامة في الفكر الإمامي، يمكن قراءتها من خلال القياس العقلي[1]، سواء كان الاعتماد عليه صريحاً، أم كان

---

(١) يسري هذا الأمر حتى على إثبات نفس وجود الذات الإلهية، التي هي صلب الفكر والمنهج الكلامي، فالاستدلال الكلامي يتدرَّج في إثبات «المحدِث» من خلال إثبات حوادث في الشاهد، ثم إضافتها إلى محدِث منا، ثم تخصيص حاجتها إليه في حدوثها، ثم إثبات حاجة كل محدَث في حدوثه إلى محدِث.. . وهكذا يتم إثبات وجوده تعالى.

من هنا علينا أن نعرف أن عدم التصريح بشكل الاستدلال بنحو مفصَّل، وتغييب الدور الذي يلعبه (الشاهد) في صياغات الدليل لدى المتكلمين المتأخرين، حتى باتت أدلتهم تطرح بصيغة مجردَّة تشبه الأدلة الفلسفية التي تعتمد قضية «العلة والمعلول»، لا يعني غياب الأسس التي قام عليها الدليل في الأصل. كما لا ينبغي أن نقع في فخاخ الإسقاط التاريخي لنفسِّر أدلتهم باصطلاحات فلسفية (كالعلة والمعلول في محل حديثنا) وليدة مرحلة لاحقة من تاريخ علم الكلام الإسلامي.

بشأن تفسير دليل الحدوث على الذات الإلهية بأدوات كلامية، وبحضور لقياس الغائب على الشاهد كما هو حقه، انظر مثلاً:

الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، شرح جمل العلم والعمل، صحَّحه وعلَّق عليه: يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة للطباعة والنشر ـ قم، ط ٢، ١٤١٩ هـ، ص ٣٩ ـ ٤٥.

فبعد أنْ أثبتَ أنَّ الأشياء المحدَثة فينا بحاجة في حدوثها إلينا، انتقل إلى أن ما يشاركها في الحدوث يجب أن يشاركها في الحاجة إلى المحدِث، وإذا ثبتت الحاجة في جميع المشاركات (وهي بحسب الفرض جميع العالم) ثبت احتياج الجميع إلى محدِث وذلك هو الله. والقياس هنا واضح للغاية.

وانظر أيضاً في نفس الموضوع مع وضوح أكثر بدور القياس: الحلبي، أبو الصلاح تقي بن نجم الحلبي، تقريب المعارف، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون، ١٤١٧ هـ، ص ٧١.

ضمنياً من خلال نفس طبيعة الاستدلال وصياغة الأدلة.

العيِّنة التي اخترناها مستقاة من أهم كتابين للشيخ المفيد، وهما: «**الفصول المختارة» (تقرير تلميذه الشريف المرتضى)** ، و «**أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**»، وهي كالتالي:

١ ـ مسألة في حسن العفو مع صدور الوعيد[١].

٢ ـ مسألة في معنى الكلام والمتكلِّم[٢].

٣ ـ مسألة في بطلان القول بمبايعة الإمام علي لأبي بكر[٣].

٤ ـ مسألة في تفضيل الإمام علي على بعض الأنبياء المتقدمين[٤].

٥ ـ مسألة في تخصيص آية الأيتام وخروج أهل البيت منها[٥].

٦ ـ مسألة في أن الأئمة بعد الرسول اثنا عشر إماماً[٦].

٧ ـ مسألة في معرفة الأئمة بجميع الصنائع وسائر اللغات[٧].

٨ ـ مسألة في ظهور المعجزات على يد الأئمة[٨].

أكتفي بهذه العيِّنة رعاية للاختصار؛ لأشير في ختام هذه الفقرة إلى

---

(١) الشريف المرتضى، الفصول المختارة، مصدر سابق، ص ٦٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٧٥.
(٣) المصدر السابق، ص ٥٦.
(٤) المصدر السابق، ص ٦٢.
(٥) المصدر السابق، ص١٤٩ ـ ١٥٣. والآية المشار إليها أعلاه هي: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ (النساء: ٦).
(٦) المفيد، أوائل المقالات، مصدر سابق، ص ٤١.
(٧) المصدر السابق، ص ٦٧.
(٨) المصدر السابق، ص ٦٨.

أن سبب إطالة حديثنا عن الشيخ المفيد تعود إلى إسهامه التأسيسي الذي طبع جميع تفاصيل المشهد الكلامي الإمامي، حتى ليصح القول إنه يُشكل المعادل الموضوعي لأبي الهذيل العلاف عند المعتزلة، وأبي الحسن الأشعري عند الأشعرية. من هنا فإن وقفتنا هذه تكتسب مسوّغاتها من الدور الجوهري الذي يمثّله تراث الشيخ المفيد، والذي يُعد أكثر النصوص شرعيةً في تمثيل العقل الكلامي الإمامي. وفي الفقرات القادمة سيتضح هذا الأمر من خلال التأثير الذي سيتركه الشيخ المفيد على متكلمي المذهب الإمامي اللّاحقين، لا سيَّما الجيل الأبرز من تلاميذه (المرتضى ـ الطوسي ـ الكراجكي)، الذين يمثّلون قمَّة ما وصل إليه العقل الكلامي الإمامي من عمق واستقلال وشمولية، هذا الجيل الجديد سيأخذ على عاتقه مسؤولية التصريح بما كان مضمراً في تراث الشيخ المفيد والسير به إلى نهاياته، أو تفصيل تلك الإشارات الموجزة التي أدلى بها وإزادتها توضيحاً وتفصيلاً.

❖ الشريف المرتضى:

سيعالج الشريف المرتضى إشكاليات القياس العقلي من حيث انتهى سلفه وأستاذه الشيخ المفيد، وسيمتاز موقفه بوضوح وتفصيل أكثر مما وجدناه عند شيخه، مع اختلاف في بعض التفاصيل المهمة.

إن موقف الشريف المرتضى يمكن العثور عليه في أكثر من مصنّف من تراثه الواسع الذي وصلنا، وبالرغم من ذلك فإن تحديد رأيه بمجمل تلك التفاصيل يمكن حصره في عدة من مصنفاته المهمة، نظير كتابه في أصول الفقه: «**الذريعة إلى أصول الشريعة**» ، أو كتبه الكلامية: «**الملخص في أصول الدين**» و«**الشافي في الإمامة**» و«**الذخيرة في علم الكلام**» و«**شرح الجمل في العلم والعمل**» ... فمن هذه الكتب يمكن

استيضاح موقفه بشكل جلي. ومع ذلك فإننا لا نعدم العودة إلى بعض رسائله التي صنّفها كأجوبة لأسئلةٍ كانت ترد عليه من الشيعة المنتشرين في الأقطار[1].

إن أكثر ملاحظات الشريف المرتضى غنًى وأشدها خصوبة فيما يتعلق بالقياس العقلي، جاءت في كتابه الأصولي «**الذريعة إلى أصول الشريعة**»، وهذا أمر لا يُعد غريباً نظراً لحجم الدور الذي يلعبه هذا القياس في تأسيس مقالات وأصول هذا العلم الإسلامي، وهذه نقطة غاية في الأهمية والحيوية، وعدم معرفتها تسبّبت بكمٍّ هائل من الأحكام الخاطئة في قراءة تاريخ هذا العلم وفهم أسسه ومفاهيمه.

أولاً: مفهوم العقل عند الشريف المرتضى:

قبل الحديث عن رأي الشريف المرتضى في معنى القياس العقلي ومدى شرعيّته، والإشارة إلى جملة من الحقول التي خرجت عن مجال تطبيقه، أو تلك التي تم توظّيفه فيها .. قبل كل ذلك، يحسن بنا أن نقف قليلاً عند مفهوم العقل الذي يستخدمه في مؤلفاته؛ وذلك من أجل أمرين:

أولاً: استيضاح ما يعنيه بـ«القياس العقلي» بنحو أكثر.

وثانياً: ملاحظة التطور اللاحق الذي سيلحق هذا المفهوم لدى تلميذه الشيخ الطوسي.

---

(١) جُمعت معظم هذه الرسائل في مجموعة من أربعة أجزاء تحت إشراف أحمد الحسني وإعداد مهدي الرجائي (الجزء الرابع من إعداد الحسني نفسه)، وقد نُشرت الأجزاء الثلاثة الأولى عام ١٤٠٥هـ. ق، في حين تأخّر الجزء الرابع حتى عام ١٤١٠ هـ ق، نشر دار القرآن الكريم ـ قم.

لقد ترك لنا الشريف المرتضى عدة تعاريف لمعنى العقل، أوضح تلك التعاريف اعتباره العقل هو عموم المعارف التي يحصل عليها الإنسان في حياته، يقول المرتضى إن العقل هو:

(مجموع علوم بين الناس)[1].

وفي مكان آخر يفصح عن أن العقل «قوةً» في القلب طبيعة عملها التمييز، يقول:

(العقل قوة في القلب يقتضي التميز)[2].

وفي تعريف آخر ينسبه لـ «قيل» يقول:

(هو العلوم الضرورية التي يتمكن بها من اكتساب العلوم إذا كملت شروطها)[3].

لكن أهم تلك التعاريف وأكثر تفصيلاً، ما جاء في أشمل كتبه الكلامية «**الذخيرة في علم الكلام**». ففي هذا الكتاب، وفي سياق حديثه عن أحكام التكليف، يوضح بنحو مفصّل معنى العقل، بما يتضح أن مفهوم العقل لدى المتكلم يتحدّد من خلال المهمة التي يضطلع بها، وهي ـ بطبيعة الحال ـ أداء التكليف الشرعي الذي ألزمته به الشريعة الخاتمة. فطالما أن عليه أن يكون عارفاً بما كُلّف، وعالماً بصفات الأفعال التي هي مدار الثواب والعقاب الأخروي، فإن عليه أن يشرع بتحصيل تلك العلوم التي تُسهم بأداء هذه المهمة: وما تلك العلوم إلَّا

---

(١) الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم ـ قم، ط ١، ١٤١٠ هـ، ج ٤، ص٣١.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٣) المصدر السابق.

العقل ذاته. يقول: (**والعقل هو مجموعة علوم تحصل للمكلَّف**)[1].

وحيث إن «مجموع العلوم» المسماة عقلاً لا نهاية لها، أي أنها غير محصورة العدد، فإنه يميل إلى حصرها من خلال «**الصفة**»، أي المهمة التي يُعد العقل لتحصيلها والتي أشرنا إليها قبل قليل[2]. فقد يختلف الناس في مستوى علومهم وتنوّعها وتعدّدها، لكن يبقى أن ما لأجله يسمى الإنسان «عاقلاً» هو هذه العلوم التي تضطلع بهذه الوظيفة. فكلمة «العقل» تعني ما يحتاج إليه العاقل في معرفة ما كُلِّفه. أما ما زاد على ذلك، فلا علاقة له بمعنى العقل، وإن شكّل في نفسه مجالاً لتفاوت معارف الناس دون عقولهم وكمالها[3].

لكن السؤال هو: ما هي تلك العلوم المسمّاة «عقلاً»؟ أيّ تلك العلوم التي في ظلها يتشكَّل مفهوم العقل ويليق بالإنسان أن يُدعى عاقلاً؟

يقسِّم المرتضى تلك العلوم إلى أقسام ثلاثة[4]:

أ ـ **العلوم بأصول الأدلة.** كالعلم بأحوال الأجسام (نظراً لدورها في معنى الحدوث الذي يوّظف في إثبات الله)، وكالعلم بالفاعلين (نظراً لاعتبارها «أصلاً» في قضايا التكليف الشرعي).

ب ـ **العلوم التي لا يتم العلم بالأصول أعلاه إلّا معها**، نظير: خبر

---

(١) المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤١١ هـ ق، ص ١٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢١ ـ ١٢٢. والشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٤) الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، مصدر سابق، ص ١٢٢.

التواتر في القضايا الشرعية عند من قال بضرورية النتائج التي يفرزها التواتر (وهو ما يرفضه الشريف المرتضى).

ج - **العلوم التي لا يتم الغرض المطلوب إلّا بها**، كالعلم بجهات التحسين والتقبيح الأخلاقيين في الأفعال.

وفي مجال ذكره للسبب الذي دعاه لاعتبار هذه العلوم «عقلاً»؛ يتّجه إلى الربط اللغوي بين الوظائف التي تؤدّيها هذه العلوم، وبين معنى مادة «عقل» في اللغة العربية. فهذه العلوم تعقل النفس وتمنعها من الرذائل الخُلقية، فهي تشبه «عقال الناقة»، كما أنها بثبوتها تثبت العلوم الأخرى وتتولّد عنها فهي نظير «العاقلة»[1].

إن هذا الفهم للعقل هو الذي سينتشر داخل المنظومة الفقهية والأصولية حين تتحدَّث عن مفهوم العقل واشتراطه في الإنسان المكلَّف، وقد صرّح المرتضى بذلك حين جعل النائم شخصاً ليس بعاقل. فطالما أن العقل هو العلوم والاعتقادات التي يحملها الإنسان، فإنه لا يمكن أن نوافق على أن للنائم عقلاً؛ ذلك أن النوم ضرب من السهو و«السهو ينفي العلوم». كما أن هناك مؤشراً آخر على انعدام عقله، وهو اعتقاداته الباطلة التي ترد عليه وهو نائم، فهي علامة واضحة لنقصان عقله وفقدان علومه[2].

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٣.

(٢) الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج١، ص٤٢٤. ومن هنا نعرف معنى عبارة الفقهاء في حديثهم عن النوم باعتباره «موجباً» لزوال «العقل» الناقض للوضوء، فهذه العبارات هي بقايا التركة الكلامية التي كان يوظِفها الفقهاء الأوائل الذين كانوا يتعاطون علم الكلام ويستخدمون مصطلحات كلامية في المجال الفقهي.

إن الشيء الآخر الذي يجب علينا معرفته في تحديد مفهوم العقل، أن القسم الأول من الأقسام الثلاثة التي تشكّل معنى العقل، أعني «أصول الأدلة»، لا ينبغي أن نفهمها على أنها البديهيات التي ينتهي إليها العقل البشري (كما يفسرها المنطق الأرسطي حيث تنالها النفس من خلال استعدادها للاتصال بالعقل الفعال وهي تشكل قاعدة الهرم المعرفي لدى الإنسان المفكِّر)، فهذه اصطلاحات لا وجود لها في قاموس المرتضى، بل يقصد بها كل مفهوم يخلقه الله في ذهن الإنسان مما لا يمكنه نفيه عن نفسه، ويمكن أن يُعد أصلاً منتجاً في قضية فكرية ما، نظير المثال الذي ذكره هو: «أحوال الأجسام»، الذي يُعد أصلاً لإثبات حدوث الأجسام، هذا الأخير المأخوذ كمقدمة مهمة للغاية في تفكير المتكلمين وصناعة استدلالهم في إثبات الذات الإلهية.

إن الشيء المهم الذي لم يوضحه هذا النص، هو بيان الآليات التي يستخدمها العقل في توظيف معارفه وعلومه وأصوله في إنتاج المعرفة وتوليد القضايا. هذه النقطة التي تفتقر للتصريح المباشر من قبل السيد المرتضى هنا، يمكن العثور عليها في مكان آخر من مصنفاته الكلامية.

الواقع إن لدينا أكثر من وسيلة وطريق لمعرفة تلك الآليات المنهجية المنتجة في فكر الشريف المرتضى:

أما الطريق الأول: فما دمنا نعلم أن آلية «القياس العقلي» تشكّل إحدى أهم أنظمة العقل الإسلامي في القرون الأولى من تكوينه الثقافي والفكري في إنتاج المعرفة ومفاهيمها[1]، فإن كل ما علينا البحث فيه هو

(١) من أجل تفصيل أكثر في موضوع الأنظمة المعرفية للعقل الإسلامي والآليات التي يعتمدها كل نظام منها، يمكن العودة إلى القراءة التاريخية التحليلية الشهيرة التي =

المصادر الفكرية التي أسهمت بتكوين فكر الشريف، وملاحظة مدى تأثّره واندماجه أو خروجه على تلك الآليات المتوفرة في زمانه داخل الصناعة الكلامية.

فمثلاً لو أردنا أن نعرف الطبيعة القياسية لأدلة وأفكار ومفاهيم الشريف المرتضى فعلينا أن لا نكتفي بالموارد التي يصِّرح به بذلك، بل علينا أن نستأنف العمل على كشف هذه الآلية من خلال نصوص طالما قرأها ودرسها وناقشها الشريف المرتضى، وهي تمثِّل سلفه العلمي، هذه النصوص التي لا تخفي هذه الآلية القياسية في عملها[1]. وأغنى تلك الموارد في هذا الصدد نصوص أستاذه القاضي عبد الجبار الهمداني صاحب «المغني». فمن خلال تراث هذا الرجل يمكننا أن نعرف طبيعة هذه الآلية المعرفية ومدى توغلها العميق في جميع تفاصيل الصرح الكلامي الإمامي، بالرغم من حالات التجرد والصياغات الشكلانية التي تبدو عليها بعض استدلالات ونقاشات الشريف المرتضى.

إن هذه الطريقة سنرغم عليها لو أن الشريف لم يصرح بنحو واضح ومباشر بتلك الآليات التي يعتمدها، ولكن من حسن حظنا أننا وجدنا

= قدّمها الدكتور محمد عابد الجابري في مشروعه النقدي «**نقد العقل العربي**»: الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنُظم المعرفة في الثقافة العربية** ، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط ٧، ٢٠٠٤. يلاحظ الفصل الرابع من القسم الأول، ص١٣٧.

(١) كانت هذه الطريقة ستعود علينا بالنفع أكثر لو تم توظيفها في قراءة تراث الشيخ المفيد، ولكن الذي حال دون ذلك أن تراث أساتذة الشيخ المفيد ـ ولعل أهمهم علي بن عيسى الرماني ـ لم يصلنا منه ما نتمكن من مقايسته بتراث تلميذه المفيد، بالرغم من توزّع بعض آراء الرماني في كتاب **التبيان في تفسير القرآن** للشيخ أبي جعفر الطوسي، ولقد أشرنا فيما سبق إلى مورد أفدنا منه في حينه وسنعود له لاحقاً.

شرح كل ذلك بتفصيل غاية في الروعة، وهو ما عنيناه بالطريق الثاني:

الطريق الثاني: هو العودة إلى نفس آثار المؤلف للعثور على كلماته المباشرة في الموضوع ... وفي خطوة منهجية قلَّ أن نجد نظيرها، حيث يوضح الباحث ـ سلفاً ـ آلياته الفكرية التي يعتمد عليها في بحثه، يقوم الشريف المرتضى بالكشف عن تلك الأدوات في كتابه «**الملخص في أصول الدين**».

لقد سبق منا في التمهيد العام الذي افتتحنا به هذه الدراسة أن تناولنا تلك الآلية «آلية قياس الغائب على الشاهد» تحت عنوان «**منهج المتكلمين حسب الشريف المرتضى**»، وحينها عرفنا ما يضعه الشريف لها من شروط وضوابط تكون على ضوئها جديرةً بالاعتماد عليها كمنهج في التأسيس العقائدي، بل وجميع ما يطرق العقل البشري من أفكار.

من هنا، فإن كل ما علينا الآن هو الانصراف عن هذه النقطة والانشغال بالجوانب الجديدة من تفاصيل المنهج وتطبيقاته.

ثانياً: الفارق بين القياس العقلي والقياس الشرعي:

والآن حان الوقت لنطرح سؤالنا عن آلية القياس في الإنتاج العقائدي، بل وعموم المعرفة العقلية لدى الشريف المرتضى، والحقول الفكرية التي تغطّيها أو تستثنيها هذه الآلية؟

في البداية يوضح الشريف المرتضى أن تعريف القياس لا يختلف في نفسه داخل الحقلين الفقهي والعقائدية ـ العقلي، ففي كلا الحقلين يبقى معنى القياس واحداً، يشير إلى وجود **أصل** (علم الإنسان) ووجود **فرع** (عالم الله)، وأن هناك جامعاً مشتركاً بين الاثنين يسمح بفهم الثاني من خلال مفاهيم وأحكام العالم الأول.

هذا المعنى مما لا يختلف فيه الحقلين العقلي والشرعي، ولكن يأتي الاختلاف بينهما من تفسير معنى «الجامع المشترك» بين الأصل والفرع داخل القياس، وأحكام هذا الجامع بين الحقلين المشار إليهما.

إن هذه النقطة بالرغم من طرحها سابقاً لدى سلف الشريف المرتضى وأستاذه، أعني الشيخ المفيد[1]، إلّا أن موقف الشريف المرتضى لم يكتف بمجرد الإشارة إلى هذا الفارق، بل تجاوز ذلك ليتحدّث بنحو مفصّل عن طبيعة هذا الفارق، وشكل الجامع (= العلّة) في كلا الحقلين.

لنتأمل نص الشريف المرتضى التالي، والذي يُعد ـ في رأيي ـ أهم نص في التراث الإمامي يوضح فلسفة الفارق في قياس المماثلة بين الحقلين العقلي (المقبول) والفقهي ـ الشرعي (المرفوض) إماميّاً، هذا الموقف الذي سيتم تبنّيه بكل تفاصيله لدى تلامذة الشريف وكل من جاء بعدهم من علماء الإمامية حتى عصر العلامة ابن المطهر الحلي.

يقول المرتضى[2]:

(ومما يجب علمه أن حقيقة القياس في العقل والشرع لا تختلف، وإنما يختلفان في أحكام ترجع إلى العلة:

ـ [١] لأن العلة العقلية موجبة ومؤثرة تأثير الإيجاب، والسمعية ليست كذلك عند من أثبت قياساً شرعياً، بل هي تابعة للدواعي والمصالح المتعلقة بالاختيار.

---

(١) انظر: الشريف المرتضى، الفصول المختارة، مصدر سابق، ج١، ص ٨٢.

(٢) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٢.

- [٢] والعلة في القياس العقلي لا تكون إلا معلومة، وفي السمعي تكون مظنونة. ومتى علمت في العقل تعلّق الحكم بها لم تحتج في تعليقه عليها إلى دليل مستأنف، وليس كذلك علة السمعي، فإنها عند أكثرهم ومحققيهم لا يكفي في تعلّق الحكم بها في كل موضع وجدت فيه أن تعلم، بل لا بد من تعبّد بالقياس حتى يعلق الحكم بها في كل موضع.

- [٣] وأيضاً فعلّة السمعي قد تكون مجموع أشياء، وقد تكون مشروطة في كونها علة، وقد تكون علة في وقت دون وقت، وعين دون عين والوقت واحد عند مَن أجاز تخصيص العلة منهم. وقد تكون العلة الواحدة علة لأحكام كثيرة.

وكل هذا تفارق فيه علة العقل لعلة الشرع.

وإنما افترقا لما ذكرناه من أن العقلية موجبة، والسمعية راجعة إلى الدواعي والمصالح).

إن هذا النص بالرغم من طوله النسبي إلّا أنه يشكّل خلاصة رأي الشريف المرتضى في هذه المسألة برمّتها، وهو نص من الوضوح ما يكاد لا يحتاج إلى تحليل وشرح.

إن الموقف سوف تتكرّر الإشارة إليه من قبل الشريف المرتضى في مناسبة أخرى من المصدر ذاته[1]، ولكنه في بعض الأحيان يوضح ذلك من خلال تفسيره لمعنى (الفعل الواجب)[2]، وسنعود لإيضاح ذلك، ولكن لنبق فعلاً مع النص الذي بين أيدينا.

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٨٤ ـ ٦٨٥، وص٦٩٤، وص ٦٩٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٩٨ ـ ٧٠٠.

إن الشريف المرتضى يضع جوهر الفارق بين الاثنين في تحديد مفهوم (العلة) التي سوّغت قياس الفرع على الأصل، والتي - بالتالي - سمحت بشرعنة البعض أو حظر ورفض البعض الآخر. فما هي طبيعة هذه العلة الفارقة بينهما؟

أوضح النص السابق ذلك بالنحو التالي:

أ - كون العلة في القياس العقلي تتضمن وجوباً إلزامياً يدور الحكم العقلي مداره وجوداً وعدماً، وهذا على خلاف العلة في القياس السمعي، متعلقة بالدواعي[1] والمصالح - وهي من اختصاص الذات الإلهية - اختارها الله في جعل الأحكام الشرعية.

ب - إن العلة في القياس العقلي معلومة، وبالتالي تسمح بتعدية الحالة المشتركة بين طرفي القياس العقلي بمجرّد العلم بثبوتها في الأصل، دون أن تفتقر هذه التعدية إلى سبب آخر خارج نفس تشخيص العلة. في حين أن الأمر مغاير لذلك في القياس الشرعي، فإن العلة فيه مظنونة، ولا تشكّل مبرراً لإطلاق الحكم على الفرع بمجرد اكتشافها (ظنياً) في الأصل، بل تفتقر - وهذا ما يذهب له أغلب القائلين بالقياس الشرعي - إلى دليل مستأنف يسمح بتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع.

جـ - ثم إن هناك أحكاماً كثيرة يمكن تصوّرها في علة القياس الشرعي

---

(١) حدّد المرتضى معنى الداعي في رسالته «**الحدود والحقائق**» بالنحو التالي: **(ما به يختار القادر الفعل، وذلك إما علم أو ظن أو اعتقاد. فداعي الحكمة هو العلم يكون الفعل إحساناً أو واجباً، وداعي الحاجة علم أو ظن أو اعتقاد بأن له في الفعل منفعة أو دفع مضرّة)**، راجع: الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٧٠.

غير متصوّر حصولها داخل «العلة» العقلية. من تلك الأحكام كون العلة ليست أمراً واحداً وإنما «مجموعة أشياء» تشكل العلة، بينما في العلة العقلية لا تنحل العلة إلى عدة أطراف تصيغ العلة، إنما هي كتلة واحدة في التحليل العقلي. نعم، قد تجتمع عدة علل في تحقيق أمرٍ ما، وهو أمرٌ مختلف كما هو واضح.

كذا الحال في القيود الأخرى التي يمكن أخذها في العلة داخل القياس السمعي، كـ: كون تعليق علّيتها على أمر ما، أو كونها علة في وقت دون وقت، أو في مجال وحقل دون مجال وحقل آخر، وكل ذلك غير متصّور في العلة داخل القياس العقلي: فمثلاً الحركة والسكون التي هي «علة» لحدوث الأجسام، غير معلّقة على أمر آخر، كما لا يحدّها زمان دون زمان، ولا جسم دون جسم آخر.

المهم أن هذه الفوارق التي أوضحناها أعلاه تعود إلى جوهرٍ واحد، وهو الإيجاب في العلة العقلية، على العكس من العلة السمعية التي ترتبط باختيار واضعها ومعتبرها في الدواعي والمصالح.

ثالثاً: فلسفة التفريق والموارد المستثناة من القياس العقلي:

تحت هذه الفقرة أود طرح التفريق الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة بنحو أعمق وأوضح، ليتضح حقيقة موقف الشريف المرتضى حين يعتبر أن «الإيجاب» في العلة العقلية هو جوهر الفارق بين القياسين، وأن جميع الموارد التي استُثنيت من القياس العقلي تعود لكونها «اختيارية» و«ظنية» ... إذن، فلنعرف تلك الموارد المستثناة ثم نعود لمعرفة أسباب هذا الاستثناء.

١ ـ موارد الاستثناء:

إن موقف الشريف المرتضى من الموارد المستثناة من القياس

العقلي هو نفسه الذي طرحه أستاذه الشيخ المفيد، مع فارق واحد ـ كما سنعرف ـ وهو الصفات الإلهية. ولكن دور الشريف ـ وهو دور طالما مارسه بقدرة فائقة يقُلُّ نظيرها ـ هو تفعيل تلك المواقف وتعليلها ضمن منظومة عقلية متكاملة تأخذ الأفكار فيها بعضها برقاب البعض.

تكاد تتمثَّل تلك الموارد المستثناة بالأمور الثلاثة التالية:

اللغة ـ الأحكام الشرعية ـ الألطاف (بعض أقسامه)

لننقل كلمات الشريف المرتضى في هذه الموارد الثلاثة، ثم نتوغَّل في عمق السبب الكامن وراء موقفه هذا، والذي يسلّط الضوء على التفريق الذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة ويوضح أبعاده الحقيقية:

أ ـ اللغة[1]:

الإشكالية التي تتضمنها اللغة هنا، هو موضوع الوضع اللغوي للمفردة أو الأداة اللغوية العربية: هل هو توقيفي يقتصر على المورد الذي حدث فيه الوضع، أو يمكن تعدية ذلك إلى الموارد التي تشارك المفردة الأصل ببعض صفاتها التي دور معها وجوداً وعدماً؟ فهل يصح مثلاً إطلاق اسم الخمر على النبيذ باعتبار أن النبيذ يشارك الخمر المعتصر من العنب بصفة «الشدة المطربة الذاهبة بالعقل»، هذه الصفة التي تدور مع اسم الخمر وجوداً وعدماً؟

(١) لمعرفة المزيد بشأن قضية القياس في اللغة وتفاصيل الخلافات في هذا الموضوع راجع: ابن المطهر الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: إبراهيم البهادري، منشورات مؤسسة الإمام الصادق ـ قم، ط ١، ١٤٢٥، ج ١، ص ١٥٩ وما بعدها. وكذا: الحسيني اللواساني، حسين، نور الأفهام في علم الكلام، تحقيق: إبراهيم اللواساني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ، ص ٥٧٨.

هذا السؤال هو في الحقيقة عمق إشكالية جواز استخدام القياس في اللغة أو المنع من استخدامه.

بطبيعة الحال إن هذا المأزق يمكن مواجهته في جميع موارد اللغة التي يعتري الشك مراد صاحب النص التشريعي فيها، سواء أكان صاحب النص هو الله تعالى أم كان النبي أو الأئمة المعصومين (كما هو المعتقد الإمامي)، وسواء أكان الحقل ـ أو المورد الذي ينتابه الشك ـ يصنَّف فقهياً أو عقائدياً أو غيرهما. وعلى إثر هذه الإشكالية تطوّرت الكثير من الأبحاث ذات الصلة بهذه الإشكالية نظير: حجية قول اللغوي، والحقيقة الشرعية، ومباحث الحقيقة والمجاز في علم أصول الفقه.

من الواضح أن معالجة تفاصيل هذه الإشكالية تبعدنا كثيراً عن موضوع بحثنا، ولكن من المهم أن نعرف موقف الشريف المرتضى في ذلك، طالما أننا نتحدّث عن آلية القياس في العقيدة الإسلامية الإمامية، وشرعية هذه الآلية في الموارد العقائدية، ومن تلك الموارد ما تضمّن الإشكالية اللغوية المشار إليها قبل قليل.

ولإيضاح رأي الشريف المرتضى نبدأ من إيضاحاته التي طرحها في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، فهو يعرِّف اللفظ الموصوف بأنه حقيقة بأنه (ما أريد به ما وضع ذلك اللفظ لإفادته) سواء أكان الواضع أهل اللغة أو أهل العرف أو صاحب الشرع. من هنا فإن اللفظ لا يفتقر ـ بسبب المواضعة ـ في دلالته على ما وضع له إلى دليل خارج نفس الوضع، كما أن من حقه أيضاً أن يجري في كل موضع ثبتت فيه (الفائدة) التي تم الوضع على ضوئها (إذا لم يكن الوضع موضوعاً لجنس بعينه كما في لفظ (أبلق) الذي معناه «اجتماع لونين مختلفين في ذات واحدة» فإن أهل اللغة يقصرون هذا اللفظ على جنس الفرس وليس

الأعم، فيقولون: فرس أبلق، ولا يقولون: ثور أبلق)، وإلا لكان في ذلك نقض لكلام أهل اللغة؛ فيكون اللفظ يُفيد نفس الخصوصية التي وضع لها ومع ذلك لا يستخدم فيها، وهو مخالف تماماً لغرضهم.

نعم، قد يتوقف في إجراء بعض الألفاظ على الحقيقة في الذات الإلهية إذا استلزم مفسدة في إجراء اللفظ عليها، كما هو الحال في لفظ عتيق مثلاً، الذي يدل على ما أثّر الزمان فيه، فإنه لا يمكن أن يستخدم في حق الله.

هذا كله في الحقيقة.

أما المجاز، فهو عبارة عن (اللفظ الذي أُريد به ما لم يوضع لإفادته في لغة، ولا عرف، ولا شرع). واللفظ الذي يكون بهذه الصفة يحتاج إلى دليل من نفس الواضع له على أنه يريد المجاز، ولا يجوز تعدية المجاز إلى غير ما استعمله أهل اللغة إلا أن يكون استعمالهم للمجاز للتدليل على جواز استخدام اللفظ في عموم ما يكون من هذا القبيل، ومثاله: وصف البليد بالحمار، فإنه لا يقصد من الوصف المذكور خصوص «الحمار»، بل جنس الأوصاف المنبئة عن عدم الفطنة، وبالتالي يجوز وصف البليد بالصخرة أو الجماد.

ثم يختم المرتضى رأيه بالتنبيه إلى أن الحقيقة والمجاز أمور حية متحركة، يمكن أن يتحولا ويَتَبَادلا المواقع تبعاً للأعراف والاستعمالات المتعددة.

بعد كل هذه التوضيحات التي يذكرها الشريف المرتضى، تأتي وجهة نظره بالموضوع ملخصة بقوله:

(واعلم أن الخطاب إذا انقسم إلى: لغوي وعرفي وشرعي، وجب بيان مراتبه وكيفية تقديم بعضه على بعض [...] وجملة القول فيه: إنه إذا ورد منه تعالى خطاب، وليس فيه عرف، ولا شرع، وجب حمله

على وضع اللغة؛ لأنه الأصل. فإن كان فيه وضع، وعرف، وجب حمله على العرف دون أصل الوضع؛ لأن العرف طارئ على أصل الوضع، وكالناسخ له والمؤثر فيه. فإذا كان هناك وضع، وعرف، وشرع، وجب حمل الخطاب على الشرع دون الأمرين المذكورين؛ للعلة التي ذكرناها. ولأن الأسماء الشرعية صادرة عنه (تعالى)، فتجري مجرى الأحكام في أنه لا يتعدى عنها)[1].

---

(١) انظر: الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج١، ص ١٠ ـ ١٦.

ومن الموارد التي يذكرها الشريف المرتضى ويمنع توظيف القياس فيها هي: الحروف الغريبة التي تُفتتح بها بعض السور (آلم، كهيعص.. ..)، فالمرتضى يذهب إلى أنها (أسماء للسور وشعار لها)، ويرفض الرأي الذي يذهب إلى تفسيرها للافتتاح قياساً على لفظة (ألا) التي طالما افتتح العرب بها كلامهم. (راجع تفاصيل رأيه في: رسائل السيد المرتضى، مصدر سابق، ج٣، ص٣٠٣).

ومن القضايا العقائدية الرئيسية في المعتقد الإمامي، والتي اعتُرض عليها بطريقة القياس في اللغة، لفظة (مولى) في حديث الغدير الشهير. فالمعتقَد الإمامي يفسِّرها بمعنى «الأولى»، والمعترض يقول: لو كان معناها (الأولى) لكان من الجائر القول: «مولى منك «كما يقال: «أولى منك».

وقد أجاب علماء الكلام الإماميون بعدة ردود، منها: المنع من القياس في اللغة في أمثال هذه الموارد؛ لأن (عدم صحة استعمال أحدها موضع الآخر لا يدل على وجود التنافر والتضاد بين معنييهما، فإن وحدة المعنيين لا تلازم صحة تبادل الاستعمالين، ولا صحة اقتران أحدهما بما يصح اقترانه بالآخر منهما، ولا يلزم من ذلك جريان أحكام أحدهما على صاحبه .**فإن ذلك كله من عوارض اللفظ، وهي أجنبية بأجمعها عن المعنى** ، ولا مانع من إطلاق اللفظين المترادفين مع ما بينهما من التنافر الظاهري على الواحد الحقيقي، مع عدم صحة استعمال أحدهما موضع الآخر في بعض المقامات.. . فإن الاستعمال توقيفي لا يجوز التعدي عما وردت به الرخصة فيها من أهل اللغة).

انظر: الحسيني اللواساني، حسين، نور الأفهام في علم الكلام، مصدر سابق، ص ٥٧٧ ـ ٥٧٨.

ب ـ الأحكام:

يعتبر استثناء التشريعات الفقهية من أوضح البديهيات داخل العقل الإسلامي الإمامي، حتى إن وضوحه يغنينا عن الاستشهاد عليه من كلمات علماء المذهب الإمامي، ولكن المهم بالنسبة لنا هو إيضاح الأساس الذي قام عليه هذا الاستثناء، فإن هذا الأساس يبيِّن بحد ذاته الحقل الآخر التي سيتم استثمار القياس العقلي فيه.

الشيء المهم الذي علينا إيضاحه الآن، أن القارئ سيجد لاحقاً أن استثناء الأحكام الشرعية من القياس، إنما يعود لكونها تتطابق في علة الخروج من مجال القياس مع (أحد) أقسام اللطف، وهو القسم الذي عنيناه بالمورد الثالث في الأقسام الثلاثة المستثناة والمشار إليها سابقاً.

إذن، ومن أجل أن يتضح العمق الحقيقي لهذه الأبحاث، علينا أن نقدّم فكرة واضحة، حتى وإن كانت موجزة، عن معنى اللطف وأقسامه، ثم نتناول التصور الذي قام عليه استثناؤه ـ أو لِنَقُل: استثناء أحد أقسامه ـ من توظيف القياس العقلي فيه.

ج ـ اللطف وأقسامه[1]:

يعرّف السيد المرتضى اللطف بأنه «**ما دعا إلى فعل الطاعة**»، سواء أكان بالتقريب منها أم بمجرد التمكين من معرفتها وأدائها[2]، وهو ينقسم باعتبارين: باعتبار تقريبه من الطاعة، بنحو لا يختار المكلّف معه القبيح، أو يكون معه الأقرب إلى فعل الطاعة، والقسم الأول يسمى

---

(١) عرض الشريف المرتضى رأيه في حقيقة اللطف وأقسامه في أكثر من موضع، ولكن أهم مصدر لمراجعة أفكاره في هذه المسألة هو: الذخيرة في علم الكلام، مصدر سابق، ص ١٨٦. وشرح جمل العلم والعمل، مصدر سابق، ص ١٠٧.

(٢) الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، مصدر سابق، ص ١٨٦.

«عصمة»، والثاني «توفيقاً»[1].

كما ينقسم اللطف باعتبار الفاعل إلى ثلاثة أقسام: أن يكون من فعل الله خاصة (كحب المنفعة ودفع الضرر اللذين يخلقهما الله في الإنسان)، أو من فعل المكلَّف نفسه، ويلزمه الله بفعله (وهي جميع الأفعال التي تقرّب إلى الله وقد حثنا الله لأدائها)، أو يتعلَّق بفعل غير الله وفعل غير المكلّف نفسه، كما هو الحال في فعل المكلف الآخر لغيره (الواعظ مثلاً)[2].

٢ ـ فلسفة التفريق:

لعل التقسيم التالي للواجبات العقلية هو عمق موقف الشريف المرتضى من القياس العقلي وأحكامه، والموارد التي يوظّف فيها دون غيرها، فإذا كانت حقيقة القياس واحدة في الحقلين العقلي والشرعي، وإن اختلافهما عائد إلى طبيعة العلة العقلية الموجبة والعلة الشرعية، فالسؤال التالي الذي يجب طرحه هو: ما الفارق بين الواجبات العقليات والواجبات الشرعيات؟ ولماذا جاز القياس في القسم الأول دون القسم الثاني؟

يجيب المرتضى من خلال تقسيمه للواجب العقلي بالنحو التالي:

إن العقليات على قسمين:

القسم الأول: ما يعود إلى صفة تتعلق بالأفعال لا يفترقون بشأنها، نظير الأحكام الأخلاقية: شكر المنعم، وقبح الظلم، رد الوديعة... فهذا القسم يشترك فيه الناس لأنه يعود إلى اختصاصه بصفة تميّزه ولا تتعداه إلى غيره.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الشريف المرتضى، شرح جمل العلم والعمل، مصدر سابق، ص١٠٧.

القسم الثاني : ما يعود إلى كونه لطفاً، وهو على ضربين: إما أن يكون عاماً يتساوى في وجوبه الجميع، ويختص بصفة يعلمها الجميع، وبالتالي قابلاً للإدراك العقلي من قبلهم.

وإما أن يكون ذا صفة لا تدرك إلا بالسمع، وهو جميع الشرعيات.

يقول المرتضى:

(العقليات على ضربين: أحدهما يرجع إلى صفة الأفعال، فأحوال المكلفين لا يجوز أن تفترق فيه، نحو: قبح الظلم، ووجوب شكر المنعم، والإنصاف.

والثاني يجب لكونه لطفاً.

[وهذا القسم الأخير إما أن يكون] وجه كونه لطفاً يرجع إليه، ويعلم بالعقل متميزاً، نحو وجوب النظر في معرفة الله تعالى ... [وإما أن لا يكون كذلك، وهو جميع] الشرعيات، فهي ألطاف ومصالح، ولا يعلم كونها كذلك إلا بالسمع)[1].

من هنا نعرف أن استثناء الأحكام الشرعية وبعض الألطاف ـ وهو القسم الثاني من اللطف، والذي يُدرك سمعاً لا عقلاً ـ يعود إلى طبيعة صفتها التي لا تكون عامة يدركها جميع الناس بعقولهم. فالأحكام الشرعية هي مصالح ودواعي ـ وهذه الكلمة الأخيرة تعبير آخر عن الألطاف ـ راجعة إلى ظروف وملابسات تتعلق بالزمان والمكان وطبيعة الفرد المكلَّف: من غنى وفقر وإقامة وسفر وطهارة وحيض ... وهذه

---

(١) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج ٢، ص٥٧١. وما وضعناه بين قوسين مستفاد من كلماته في موضع آخر من المصدر نفسه، انظر: ص ٦٩٨ ـ ٧٠٠.

القيود الإضافية في الأحكام الشرعية ـ والتي يُعبَّر عنها بالاصطلاح الكلامي بـ «وجوه المصالح»[1] ـ مغيّبةٌ عن الإنسان، لا يدركها بعقله، وإنما يتبع فيها السمع.

يجيب المرتضى على من اعترض على اعتبار الشرعيات ألطافاً لا تعلم بالقياس العقلي وإنما بالسمع بالقول:

(لأن وجوبها إذا ثبت، وكان لا بدَّ من وجه (لوجوبه) ، لم يخل من القسمين اللذين قدمناهما، وهما إما صفة تخص الفعل ولا تتعداه، أو لتعلُّقه بغيره على وجه اللطف. وليس يجوز في الشرعيات الوجه الأول؛ لأنها لو وجبت لصفة تخصها لجرت مجرى رد الوديعة في أنه وجه الوجوب، ولوجب أن يعلم على تلك الصفة ويعلم وجوبها متى علمناها ... وقد علمنا أن الصلاة وسائر الشرعيات تعلم بالعقل صفاتها وإن لم يعلم وجوبها؛ فدلَّ ذلك على بطلان القسم الأول، ولم يبق إلَّا الثاني) .

أما لماذا أن الشرعيات من الألطاف التي لا تدرك عقلاً، فلأنه:

(إذا ثبت أنها تجب للألطاف، ولم يكن في العقل دليل على أن وقوع بعض الأفعال منا يختار عنده فعلاً آخر. لأن العقل لا يدل على ما يختاره الإنسان أو لا يختاره، ولأن دلالة العقل أيضاً طريقتها واحدة ... ولن يصح أن تدل على الشيء ونفيه، والحكم وضده كما نراه في الشرائع من اختلاف المكلفين، والناسخ والمنسوخ، فلم يبق إلَّا أن الطريق إليها السمع)[2].

---

(١) انظر: الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج ٢، ص٦٨٤.

(٢) المصدر السابق: ص٧٠١ ـ ٧٠٣.

إن غرضنا من نقل هذا النقاش كله في الموارد التي طالها الاستثناء، أن نوضح الحقول الباقية التي تكوّن حقلاً خصباً له، وهو قضايا العلوم والاعتقادات جميعها. فطالما أنها تتمتع بعلل موجبة، فإن استعمال القياس العقلي فيها سيكون مشروعاً، بل وواجباً، ما دام أنه الأداة العلمية الوحيدة التي بين أيديهم.

نعم، إن الحقل العقائدي طالما كان ذا علل موجبة ـ وهو بطبيعة الحال كذلك بحسب وجهة نظر المتكلمين ـ وكانت علله مشتركة بين القديم والمحدَث[1]، بين الإنسان والله، فإن الباب أمام القياس العقلي في العقائديات يكون مشْرَعاً.

لقد طرح المرتضى عند مناقشته لأدلة المبطلين (عقلاً)[2] للقياس في الشرعيات اعتراضاً على نفسه مفاده: لو جوّزتم قياس المماثلة في الشرعيات فإن معنى ذلك تجويزكم له في أصول الدين (العقائديات) ؟! فما كان جواب المرتضى إلا القول: ليكن كذلك؛ فإنه لا مانع من توظيفه في أصول الدين إذا كانت هناك أصول يقاس الغائب فيها على الشاهد.

---

(١) كون العلة موجبة، أي ذات تأثير في وجود الشيء ونفيه (كما يُعبِّر المتكلمون)، أو كونها علة مشتركة بين القديم والمحدث، وبالتالي تصحِّح قياس المماثلة، موضوع تحدثنا عنه فيما تقدم.

(٢) هذه النقطة محل خلاف بين الشيخ المفيد وتلميذه الشريف المرتضى، فالأول يذهب إلى استحالة القياس عقلاً في الشرعيات (انظر رأي المفيد في: الشريف المرتضى، الفصول المختارة، مصدر سابق، ج١، ص ٨٥. وقد نسبها إليه المرتضى أيضاً في: رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج١، (جوابات المسائل الموصليات الثالثة)، ص٢٠٢. في حين ذهب المرتضى إلى إمكان القياس عقلاً في الشرعيات، إنما بطل العمل به لنهي الشرع عنه (راجع كتابه: الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج ١، ص٦٧٥) كما انظر عرضاً لكلا الرأيين معاً في: الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٥٠.

ولنقرأ عبارة المرتضى حيث يقول:

(وربما تعلّق نافي القياس بأن يقول: لو جازت العبادة بالقياس في الفروع، لجازت في الأصول. والجواب على ذلك: أنه غير ممتنع أن يتعبد في الأصول بالقياس، إذا كانت هناك أصول يقاس عليها، ويرد عليها، فلا فرق بين الأمرين)[1].

ونفس الموقف يتكرَّر في المسألة الثانية من رسالته «**جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية**» تحت عنوان: «**في الاستدلال بالشاهد على الغائب**»[2].

رابعاً ـ لماذا استُثني اللطف من القياس العقلي؟

لقد عرفنا قبل قليل أن اللطف بالإضافة إلى التقسيمين اللذين أشرنا إليهما سابقاً، يقسَّم إلى تقسيم ثالث، وأساس هذا التقسيم الثالث يرجع إلى إمكانية إدراك اللطف عقلاً من عدمها. وبعبارة أخرى: كونه لطفاً عقلياً أو لطفاً سمعياً. وهنا أود طرح سؤال قد يخطر ببال البعض: لماذا تم استثناء القسم الثاني من اللطف من القياس العقلي؟ وأساساً هل يمكن أن يوجد قسم من اللطف لا يدركه العقل الإنساني؟ أليس اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى الطاعة أو أبعد عن المعصية، أليس هذا مدرك عقلي لدى المتكلمين يعدّونه أمراً ضرورياً يعرفه الجميع، نظير وجوب معرفة الله أو عدم جواز تحلِّي النبي بالصفات المنفِّرة والأفعال الدنيئة .. ؟ ثم ألم يقل الشريف المرتضى نفسه[3] إن علة وجوب اللطف

---

(١) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج ٢، ص٦٩٤.

(٢) الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج١، ص٣٦٣.

(٣) الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، مصدر سابق، ص ١٩١.

على الله هي نفسها علّة وجوبه في الإنسان، وإننا نقيس الغائب (وهو الله) على الشاهد (وهو الإنسان) في هذا الموضوع. فكما أن مَن دعا غيره للطعام وعَلِم أنه لا يحضر إلّا بالابتسام في وجهه، وجب عليه ذلك ما دام باقياً على دعوته، ودون ذلك يستحق الذم. نظير هذه الألطاف الإلهية يمكن إدراكها عقلاً .. فلماذا تم الاستثناء يا ترى؟ حتى قال الشريف المرتضى:

(الصحيح أن اللطف لا يجب أن يكون مدركاً، بل يكفي فيه أن يكون معلوماً على الوجه الذي يدعو إلى الفعل)[1].

لقد عرفنا أن استثناء الشرعيات يعود إلى كونها مصالح، وأن الأخيرة ما هي في الحقيقة إلّا ألطافاً يمتنع إدراكها عقلاً، فهل الأمر في استثناء بعض الألطاف يعود حصراً إلى الشرعيات فقط، أو أن هناك شيئاً آخر وراء ذلك؟

في هذه الفقرة نجيب على هذا السؤال.

لا يعدو اللطف في نظر الشريف المرتضى سوى كونه داعياً إلى الفعل، فهو كسائر الدواعي التي يكتنف الغموض الكثير من جوانبها وظروفها وملابساتها الزمانية والمكانية؛ لذا فهو يربط بين الدواعي وما عليه فاعلها من مستوى معرفي بها. فقد يكون الفاعل عالماً بكون الشيء الفلاني داعياً إلى كذا أمر ما، وقد يكون مجرد ظن فقط؛ من هنا قد يعتقد البعض النفع في شيء لا نفع فيه على الحقيقة، ومع ذلك يبقى اعتقاده داعياً.

لذا فالمهم في أمر اللطف ليس أن يكون مدركاً، بل إدراك

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٧.

«**الوجه**» الذي يدعو إلى الفعل. بعبارة أخرى: إن اللطف ليس له من العموم إلا بحجم (الزاوية/ الوجه) الذي نعتقد فيه اللطف، ولا يعم ما سواه[1]. فلو ادعينا اللطف دليلاً على وجوب الإمام، لا ينبغي أن يعترض علينا أنه يجب تعميم اللطف هنا بحيث يعرف من خلاله وجوب عددٍ ما للأئمة لكل فرد من المكلفين؛ لأن اللطف المدَّعى هنا ينصب على خصوص الوجوب العام للرئاسة. أما وحدة الأئمة وتعدادهم، فهو أمر تتكفَّله أدلة أخرى[2]. لكن مع كل هذا التحليل والقيود التي يضعها الشريف المرتضى للطف .. من حقنا أن نتساءل عن الخلفيات الفكرية التي دفعته لكل ذلك؟

يبدو لي ـ ومن خلال قراءة ردوده على اعتراضات القاضي عبد الجبار الهمداني في كتابه **المغني** ـ أن الذي دفع الشريف المرتضى لكل هذه القيود هو الاعتراضات التي سجَّلها القاضي في موضوع الإمامة. فهذه الاعتراضات هي التي أنضجت مفهوم اللطف لديه، ومن ثَم جعلت من اللطف «**عاماً**» يدركه الجميع، ومنه «**الخاص**» الذي يفتقر للسمع من أجل إدراكه.

إن هذا التقسيم للطف يأتي من الوظيفة التي يضطلع بها داخل مفهوم الإمامة كما يطرحه الشريف المرتضى، وكما يلتزم به جميع متكلمي المذهب الإمامي ...

لقد تركزت بعض اعتراضات القاضي عبد الجبار على استدلال المتكلمين الإماميين بمفهوم اللطف في إثبات الإمامة .. فكان اعتراضه[3]

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٧.

(٢) انظر: الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، مصدر سابق، ج ١، ص٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧ ـ ٤٩، وص٥٢.

أنكم أوجبتم الإمامة لكونها لطفاً، ونحن نعرف أن اللطف إنما يكون «**عاماً**»، فمعرفة الله واجبة لأنها لطف، وهو يعم الجميع، فكل شخص يجد من نفسه عالماً بكون خوف المضرة صارف ورجاء المنفعة داعٍ .. إذن عليكم أن توضحوا لنا كون الإمامة بهذا المستوى من العموم، وإلّا عاد قولكم مجرد ادعاء لا دليل عليه .. ثم إن المعرفة تعم الجميع في كل زمان ومكان.. فكل مكلَّف تجب عليه المعرفة أينما كان وفي أي وقت كان، فعليكم إثبات عموم وجوب الحاجة إلى الإمام أو تقولون بإمكان خلو بعض الأزمان منه أو عدم حاجة بعض المكلفين إليه.

إن هذه الاعتراضات ـ فيما يبدو لي ـ كانت هي السبب وراء نظرة السيد المرتضى للطف بنحو مختلف ومغاير لسابقيه، فالإمامة حتى ولو قلنا جدلاً بتعذر جعلها بمستوى المعرفة في عموم اللطف، إلّا أن ذلك غير قادح بكونها لطفاً[1]؛ لأن اللطف يمكن أن يكون عاماً (كما هو الحال في المعرفة)، ويمكن أن يكون خاصاً من كل وجه (كتثمير مال عمرو دون زيد، فقد يكون لطفاً له في بعض التكاليف وفي بعض الأحوال...)، وقد يكون عاماً من وجه وخاصاً من وجه آخر (كالصلاة، فإنه لا يمكن اعتبارها لطفاً في جميع الأحوال ولدى جميع المكلفين، فهي في غير وقتها لا يمكن القطع بكونها لطفاً، كما أنه نُهي عنها في بعض الأوقات..)[2].

بعبارة أخرى: الألطاف لا يجب قياس بعضها على بعض في خصوص أو عموم، وإنما يجب إثباتها فيما هي ألطاف فيه بحسب ما تقتضيه الدلالة[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٣) الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، مصدر سابق، ص٤١٤.

هذا ويمكن إضافة أمور أخرى فرضتها طبيعة المناقشات في الإمامة: كتحديد أشخاص معينين للإمامة، أو عدد خاص للأئمة، أو وجود وغيبة البعض من الأئمة ... كل هذه الأمور هي التي دفعت المرتضى للتعمُّق أكثر في مفهوم اللطف وأقسامه والحقول التي يتناولها عقلاً، دون الأمور الأخرى التي تفتقر للسمع في تحديدها وتعيينها[1].

خامساً ـ الصفات الإلهية ليست مستثناة من قياس المماثلة:

لقد عرفنا عند حديثنا عن القياس العقلي لدى الشيخ المفيد أنه يذهب إلى استثناء ـ في جملة ما استثناه ـ الصفات الإلهية من قياس المماثلة، وأنه لا ينسب للذات الإلهية من الصفات، كما لا يحدِّد معنى الصفات التي نُسبت من النصوص الدينية، إلّا من خلال العودة لنفس تلك النصوص، و«**لا يبتدع**» في ذلك على حدِّ قوله.

لقد كان هذا هو مذهب الشيخ المفيد، إلّا أن الأمر مختلف حين نطالع نصوص الشريف المرتضى في هذا الموضوع، فهو يأخذ بالقياس العقلي إلى حيث يتوقف عن ذلك سلفه وأستاذه الشيخ المفيد.

إن السيد المرتضى ينطلق في إثبات رأيه من خلال مناقشة موضوع أصل اللغات، هل هي بالمواضعة من البشر أم أنها توقيف من الله؟

يختار المرتضى الرأي الأول، وهو كون اللغة مواضعة واتفاق بين الناس على وضع الألفاظ لمعانيها، ثم يذهب إلى أن المواضعة لا تحتاج إلى إذن سمعي، وأن كل ما يصحِّح إطلاق اللفظ في (الشاهد) يمكن أن يكون دليلاً بنفسه على صحة إطلاق اللفظ المشار إليه على

---

(١) في موضوع الصفات التي يتمتع بها الإمام وتقسيمها إلى ما يثبت عقلاً والى ما يثبت سمعاً انظر: المصدر السابق، ص ٤٢٩ وما بعدها.

الذات الإلهية، مع إحراز وجود ما يصحّح هذا الإطلاق عليها وعدم نسبة النقص إليها .. ومن هنا فهو يشترط موضوع إطلاق الصفات والأسماء على الله، ثم تحديد معانيها فيه، بشرطين تفرضهما طبيعة العملية العقلية. وهذا الموقف منه مخالف تماماً لسلفه المفيد الذي يذهب إلى أن الصفات والأسماء الإلهية لا تُطلَق ولا يحدَّد معناها إلا بالسمع فقط.

يقول المرتضى:

(إن في الناس مَن خالف في حُسن إجراء الأسماء والصفات عليه تعالى من دون إذن سمع. وهذا خطأ لا بدَّ من بيان الحق فيه)[1].

هذا مجمل موقف الشريف المرتضى في المسألة. ومن أجل إيضاح مذهبه بنحو أكثر تفصيلاً نضع رأيه بالنقاط التالية:

أ - إن أصل اللغات مواضعة منا وليست توقيفاً من الله، وإلّا كانت دلالة الكلمات على معانيها أمر نضطر إليه دون أن نتمكن من دفعها عنا، وحيث إن هذا المعنى باطل، فالصحيح هو الرأي الأول، أي أن أصل اللغة قائم على الاتفاق بين الناس[2].

ب - إن المواضعة بيننا في اللغات لا تحتاج إلى إذن سمعي، لأنها ترجع إلى دواعينا وغاياتنا في التخاطب والتواصل البشري وحاجتنا، وما ننتفع به في علاقة بعضنا بالبعض الآخر، وكل هذا لا ينطوي على أي وجه من وجوه القبح، فلا مجال للحظر الشرعي على هذه العملية، أو حتى التوقّف في ممارستها حتى

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٠.

(٢) المصدر السابق.

حصول الإذن من الشرع[1].

ج ـ كما جاز إطلاق الأسماء على مسمّياتها عندنا دون إذن سمعي، فكذلك يجوز إطلاقها على القديم بعد تحديد معناها عقلاً فيه. واللغة يجب إجراؤها على كل مَن حصل على المعنى المطابق لها، والتخصيص نقض لأصل اللغة[2].

د ـ ألا ينطوي إطلاق المفردات اللغوية التي لا تحمل ترخيصاً سمعياً على مفسدة؟ يجيب المرتضى: **(لو تعلقت بشيء من ذلك مفسدة، لمنع السمع من إجرائه. فإذا لم يرد المنع، قطعنا على انتفاء المفسدة)**[3].

هـ ـ إن الأسماء في اللغة على ضربين: إما أن تفيد في المُسمّى فائدة مخصوصة كقولنا: قائم، عالم، قاهر ... إي ذاتٌ ثبت لها القيام أو العلم أو القدرة .... وإما أن لا تفيد ذلك وتكون للتعريف فقط، كقولنا: زيد، عمرو .. التي لا تدل على أكثر من وجود الذات.

لا إشكال في إطلاق الفئة الأولى من الأسماء على الله إذا استحقّ معانيها. أما الفئة الثانية، فلا يجوز ذلك عقلاً؛ لأن الألقاب وُضعت لحاجتنا إلى الإخبار عن الغائب، وفي محل البحث ـ وهو الله ـ يمكن الإخبار عنه من خلال أوصافه التي لا يشاركه فيها مشارك. أما صحة إطلاق الألقاب (زيد، عمرو، خالد) على الشاهد حال حضوره، مع إمكان الإشارة إليه، فتعود إلى جواز غيبته والحاجة إلى الإخبار عنه،

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٧١.

(٢) المصدر السابق، ص٥٧١. ٥٧٢.

(٣) المصدر السابق، ص٥٧٢.

وهذا ممتنع في الله فهو دائم الحضور(١).

وبعبارة موجزة: إن الأسماء والصفات التي تُطلَق على الله تؤخذ من الشاهد، وما يصحِّح إطلاقها على الأخير، يكون بنفسه دليلاً على صحة إطلاقها على الله، مع اختصاص الذات الإلهية بفارق، وهو وجوب النفي عقلاً لتلك المعاني التي لا تتناسب معها. فمثلاً لفظ «القادر» يطلَق على مَن يصح الفعل منه، وحيث إن هذا المعنى موجود في الله (أي أنه يفعل)، جاز أن نصفه بأنه «قادر»(٢). أما لفظ «عتيق»، فحيث إن معناه مَن أثَّر الزمان فيه، فإنه لا يجوز إطلاقها على الله؛ لاستحالة هذا المعنى (= تأثير الزمان) عليه تعالى(٣).

وانطلاقاً من هذا الموقف المنهجي أخذ الشريف المرتضى في نهاية كتابه «**الذخيرة في علم الكلام**» بتحديد معاني مجموعة كبيرة من الأسماء والصفات وما يصحِّح إطلاقها على الشاهد، ثم يستأنف النظر مجدَّداً فيما يمكن نسبته منها لله، على أساس وجود جامع مشترك بين الطرفين (الشاهد والغائب) يصحِّح به هذا الإطلاق. وهو موقف يعتمد كلياً على فكرة «**أن الأسماء تُؤخذ من الشاهد**» كما عرفنا ـ وقد نسب المرتضى هذا الرأي إلى أبي هاشم الجُبّائي(٤) ـ مع نفي أو تصحيح لتلك الأسماء والصفات التي تحمل في طياتها نسبة النقص للذات الإلهية.

وهذا الموقف الأخير، أي تحديد وفرز النقص من غيره، يعتمد هو الآخر على فكرة «الحسن والقبيح الأخلاقيين»، التي هي بدورها

---

(١) المصدر السابق، ص٥٧٢ ـ ٥٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص٥٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٧٥.

(٤) المصدر السابق، ص٥٧٤.

تطبيق لقياس عقلي مفاده أن ما نجده حسناً أو قبيحاً عند الشاهد (عالم الإنسان)، هو نفسه حسن وقبيح في الغائب (عالم الله) .. وهو موضوع على مستوى كبير من الأهمية في بيان عمق توغّل قياس المماثلة في العقل الإسلامي عامة، بما في ذلك مدرسة أتباع أهل البيت ﷺ، وسنعود لهذا الموضوع في الجزء المتبقي من حديثنا عن القياس العقلي في فكر الشريف المرتضى.

سادساً ـ تطبيقات القياس العقلي في تراث الشريف المرتضى:

يعرف الجميع أن صلب الأبحاث الكلامية وأهمّها حيوية، هي تلك التي تتعلّق بتفسير وإثبات الصفات والأفعال الإلهية، وهو ما درجت تسميته لدى الفلاسفة بـ «الإلهيات بالمعنى الأخص». ونحن إذا ما أردنا التدليل على حضور آلية القياس العقلي في الأبحاث الكلامية ـ وهو موضوع قد اتضح لنا عمق توغّله في فكر الشريف المرتضى ـ فإن أهم ما علينا ذكره من تطبيقات هي تلك التي تتمحور حول «الإلهيات» المشار إليها.

بشأن تفسير الصفات الإلهية فقد طالعنا الأسس التي تقوم عليها عند المرتضى، وكان واضحاً وجليّاً الدور الرئيسي الذي يلعبه قياس الغائب على الشاهد. أما إثبات هذه الصفات وعلاقتها بالقياس المذكور، وهو أيضاً مما أوضحته الأبحاث السابق، فسنشير إلى بعض تطبيقاته هنا زيادة في الإيضاح.

أما فيما يتعلّق بموضوع الأفعال الإلهية، فإن التقليد الكلامي أن يتم التطرّق لها تحت ما اصطلح عليه عندهم بعنوان **«العدل»**، وقد انتهى البحث بالمتكلمين حول تنزيه الأفعال لدى الله إلى مناقشات مستفيضة

حول مفهوم «الحسن والقبح»، وهل هما عقليّان، وبالتالي يمكن الحديث حول تنزيه أفعاله مما هو قبيح، أم هما شرعيّان، وعندئذٍ يكون التساؤل عن تنزيه الأفعال الإلهية أمراً لا معنى له؛ طالما أن مصدر الحسن والقبح عامة هو نفسه فعل الله.

لا يهمنا فعلاً الدخول في هذا النقاش العريض، إنما المهم هو الأساس الذي قامت عليه فكرة «التحسين والتقبيح» لدى القائلين بعقليّتهما، فإن هذا الأساس هو ما يوضح لنا ما يلعبه القياس العقلي في موضوع الأفعال الإلهية.

مصدرنا في ذكر التطبيقات في فكر السيد المرتضى هو كتابه «**شرح جمل العلم والعمل**»، وهذا الاختيار يقودنا إليه ما يتمتَّع به هذا الكتاب من مزايا: فهو من آخر كتبه في علم الكلام[1] وأشدّها تركيزاً، ثم إنه ينطوي على وضوح في أفكاره وسلاسة في عباراته، كما أنه يحتل مكانةً مرموقةً في تاريخ المصنفات الكلامية الإمامية، حتى يكاد يوازي في أهميته كتاب الخواجه نصير الدين الطوسي «تجريد الاعتقاد» في كثرة الشروح والاستفادة منه[2].

ولنبدأ الحديث بالفئة الأولى من التطبيقات، أي الصفات الإلهية:

١ - في إثبات كون الله قادراً[3].

---

(١) ألّفه بعد الشافي والذخيرة والملّخص في أصول الدين، راجع فهرست الكتب الذي وضعه محقق الكتاب ففيه ذكر الموارد التي أحال إلى هذه الكتب داخل كتابه هذا: شرح جمل العلم والعمل، مصدر سابق، ص٢٦٥.

(٢) الشريف المرتضى، شرح جمل العلم والعمل، مصدر سابق، ص ٢٤ (مقدمة المحقق، ففيها إشارة لبعض تلك الشروح).

(٣) المصدر السابق، ص ٤٦.

٢ ـ في إثبات كون الله عالماً[١].

٣ ـ في إثبات كون الله موجوداً[٢].

٤ ـ في إثبات كون الله حيّاً[٣].

٥ ـ في إثبات كون الله مدرِكاً[٤].

٦ ـ في إثبات كون الله سميعاً بصيراً[٥].

٧ ـ في إثبات كون الله غنيّاً[٦].

أما بالنسبة للفئة الثانية من التطبيقات، وهي الفئة المتعلّقة بأفعال الله وتنزيهه، فإن علينا أن نعرف أمراً في غاية الأهمية ـ هنا أريد العودة للملاحظة التي وعدتُ بها حول دور الحسن والقبح العقليين وعلاقته بالقياس العقلي ـ أن الأساس الأخلاقي الذي يتم تنزيه أفعال الله على ضوئه، هو في صلبه أخلاقيّات وقيم الإنسان «الشاهد».

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٥١.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٦) المصدر السابق، ص ٧١. أنبّه هنا إلى أن فهم الصفات الإلهية من خلال القياس العقلي، لم يكن ليمر دون تساؤلات ومناقشات مطوّلة من قبل الأوساط العلمية المتصلة بمعاهد بغداد آنذاك، والشريف المرتضى خصوصاً، ويمكن ملاحظة ما جاء في رسالة «**جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية**» من مناقشات معمَّقة كانت ترد الشريف المرتضى وتنقد استخدام هذه الآلية العقلية، آلية فهم الغائب من خلال الحاضر، وقد طالت تلك المناقشات الكثير من الصفات الإلهية المثبتة قياسياً، كالقدرة والحياة والإدراك.. انظر تلك المناقشات الهامة جداً في: الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج١، ص ٣٥٩ وما بعدها.

نعم، هذه الأخلاقيات ليست على مستوى واحد من الوضوح، وإنما هي تنقسم إلى قسمين:

- **قسم ضروري** يخلقه الله فينا ولا يمكننا دفعه، وهو جزء من كمال العقل الذي يتحلى به كل إنسان عاقل، كالعلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والجهل والعبث وقبح الكذب العاري من النفع أو دفع الضرر (هذا الأخير هو جزء من الضروري عندهم) ....

- **وقسم مكتسب**، وهي الأخلاقيات التي نصل إليها ونشتقها من القسم الأول، والتي تشكِّل تطبيقات لتلك الجمل (وهذه كلمة يقصد بها المتكلمون: الكليات)، فمثلاً علمي بقبح الظلم هو علم ضروري كلي، أما علمي بهذا المصداق أو هذا الجزئي أنه ظلم فهو علم مكتسب من علمي الأول، وكلما عزَّزته بدلائل ودعمته بقرائن على أنه تطبيق لذلك الحكم الكلي كان أخلاقياً أكثر[1].

---

(١) المصدران التاليان هما للتمثيل فقط، نذكرهما لأنهما يشرحان وجهة نظر المتكلمين بنحو واضح للغاية: المقرئ النيشابوري، أبو جعفر قطب الدين محمد بن الحسن، التعليق في علم الكلام، تحقيق: محمود يزدي مطلق، منشورات الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٤٢٧ هـ، ص ١٣، ٤٧، ٧٧ ـ ٧٨. وأبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف، مصدر سابق، ص ٩٧ ـ ٩٩.

وأما بشأن دوافع هذا التقسيم الثنائي للأحكام الأخلاقية لدى المتكلمين، الذي قد يبدو للبعض أنه نزوع من الفكر الكلامي نحو التسامح والنسبية المعرفية، وهو ما يمكن أن يتمتع به هذا الفهم الأخلاقي فعلاً دون أن يكون مقصوداً للمتكلمين، فإننا يمكن أن نتلمَّسه من الوظيفة التي جاء هذا التقسيم لأدائها، وهي محاولة الإجابة على تشكيكات البراهمة المنكرين للنبوات وإعطاء معنى ودور لها، أعني النبوات. فالرأي البرهمي يذهب إلى عدم الحاجة للأنبياء؛ نظراً ـ هكذا يقول البراهمة ـ لأن كل ما يدعون إليه، بل كل ما يحتاجه الإنسان (بما في ذلك الأخلاقيات)، يمكن التوصل إليه عقلاً. هنا يتدخل المتكلمون للقول إن العقل لا =

بما أن ما نوليه اهتمامنا هنا هو التأرخة الفكرية الوصفية، فإننا غير معنيين فعلاً بالتوغل أكثر للكشف عن الأسس التي قامت عليها تلك الأخلاقيات، هذا فضلاً عن نقدها وتطرح المناقشات حولها.

إن قضايا الحسن والقبح وإن ادعى لها مناصروها الضرورة (المقصود بالضرورة هنا ما يفعله الله فينا من العلوم ولا يمكننا دفعه، وهذا معناه «الاضطرار» **للاعتراف بالحسن والقبح العقليين، وليس المعنى الضرورة بالمعنى المنطقي الأرسطي) فهي مثار اختلاف عميق بشأنها بين المتكلمين أنفسهم، بالرغم أنهم متَّفقون جميعاً على أن الاختلاف حول القضايا المدروسة يسقط دعوى ضرورتها.**

المهم هو أن قضايا الحسن والقبح وتوظيفها كمادة خصبة في آلية القياس العقلي أعطى لهذا الأخير حضوراً هائلاً في فهم الفعل الإلهي[(١)].. على أساس قياس الغائب (= الله / اللاهوت) على الشاهد (= الإنسان/ الناسوت)[(٢)].

وإليك بعضاً من التنزيهات للأفعال الإلهية القائمة على أساس وحدة المعيار الأخلاقي بين الشاهد والغائب (الإنسان والله) وبنفس تسلسل الترقيم السابق:

= يدرك إلا الجمل (أي الكليات بالمصطلح الأرسطي) دون التفاصيل التي تكون الحاجة للشرع والنبوات في إدراكها قائمة. راجع: الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، مصدر سابق، ص ١٥٤.

(١) بل للأمر أبعاد أخرى تمتد لتشمل موجبات المدح والذم والشكر والثواب والعقاب، التي يشترك بينهما الشاهد والغائب على أساس فكرة وحدة العقل الأخلاقي بين الله والإنسان، انظر: الشريف المرتضى، المصدر السابق، ص ١٣٤ ـ ١٣٨.

(٢) يقول الشريف المرتضى ما نصه: (إن العلم بحسن الحسن وقبح القبح لا يختلف بالإضافة إلى العالِمِين، ولا فرق في هذا العلم بين القديم تعالى والمحدث) (رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ٣، ص١٥٧).

٨ ـ في إثبات كون الله لا يفعل القبيح[١].

٩ ـ في إثبات كون الله لا يريد القبيح[٢].

أكتفي بهذا العدد من التطبيقات لأنني أعتقد أنه لا يمكن أن نأتي بموارد أخرى بمستوى أهميتها[٣]، هذا من جانب.

ومن جانب آخر فإنها أبانت عن خطورة هذا القياس في المنظومة الكلامية الإمامية.. هذه الأخيرة التي ستبقى وفيّة لتركة المرتضى ولنمط تفكره ـ مع تجريده ووضعه في صياغات أكثر صورية ـ أكثر من سلفه الشيخ المفيد، وهو ما سنتناوله في الفقرة القادمة[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٣.

(٣) هناك موارد أخرى تخرج عن موضوع الإلهيات بالمعنى الأخص لتدخل في موضوع الإمامة وإثبات علم الإمام بجميع الأحكام الشرعية، انظر: الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٠ ـ ٢٣.

(٤) كان بودّي إفراد عنوان خاص بالشريف الرضي بشأن آرائه في القياس العقلي، ولكن رحيل الشريف الرضي المبكّر (رحل عام (٤٠٦ هـ) عن عمر ناهز ٤٧ عاماً)، وقلّة تراثه الكلامي الذي بأيدينا من جهة، وضيق المجال في هذه الدراسة من جهة أخرى؛ حال دون تحقيق هذه الأمنية. ولكن بالرغم من ذلك فإننا لا نعدم وجود إشارة مهمة في هذا الصدد، نظير ما فعله في تفسيره لمعنى «الشهوة» التي يفعلها الله فينا، وعلاقتها بـ «شهوة القبيح»، التي تفترِض نسبة فعل القبائح لله باعتباره خالقاً للشهوة.. كل ذلك قياس على فكرة الإرادة عند الله، فقد منع الشريف الرضي كون إرادة القبيح دليلاً على قبح الإرادة لدى الله، ثم منع قياس شهوة القبيح على «إرادة القبيح»، مصرّحاً أن القياس إنما يصح مع وجود العلّة المشتركة. أما إذا لم تكن كذلك، فالقياس مطرح. ثم يشرع في تحقيق معنى الشهوة، ناسباً «جنسها» ـ أي في حالي حسنها وقبحها ـ إلى الله تعالى؛ معللاً ذلك بقوله: لأنها (لا نظير لها في الشاهد يعتبر حالها به في حسن أو قبح).
انظر: الشريف الرضي، محمد بن الحسن الموسوي، حقائق التأويل في متشابه التنزيل، شرحه: محمد الرضا آل كاشف الغطاء، دقّقه: لجنة علمية من أعضاء=

❖ مواقف جملة من متكلّمي الإماميّة

لقد كان لوقفتنا المطوّلة مع الشريف المرتضى ما يبرّرها، فإذا كان الشيخ المفيد المؤسس الحقيقي لعلم الكلام الإمامي بالصورة التي وصلتنا، وأعني من «المؤسس» ليس أول متكلم إمامي ظهر بطبيعة الحال، إنما هو الواضع الحقيقي للمدوّنة الأساسية للاعتقادات الإسلامية الإمامية، والباني لصرحها الفكري، والجامع لأطراف مسائلها، والذائد الأكبر عن أصولها، و«المعلّم» لجملة من أكابر متكلميها ومفكريها .. أقول: إذا كان الشيخ المفيد صاحب هذا الدور، فإن الشريف المرتضى هو من أخذ بجميع هذه الأمور إلى حدودها القصوى، سواء بتصنيفه أوسع وأهم الكتب في موضوعها، أم في تأصيله الأصول ووضع أسسها الفكرية وإيضاح مقدماتها ومفاهيمها، أم في تخريجه لأكابر متكلمي المرحلة اللاحقة له، والذين كان البعض منهم من التلامذة المتأخرين في مجلس أستاذه المفيد، أم لتأثيره الساحق على مواقفهم العقائدية وآرائهم الفكرية ... ولقد كان العلامة الحلي على حق حين قال ـ في عبارة نقلناها أكثر من مرة ـ: (وبكتبه استفادت الإمامية من زمنه ﵀ إلى زماننا هذا ... وهو ركنهم ومعلمهم)[1].

حقاً لقد كان المرتضى ركن الإمامية ومعلمهم؛ فهو مدرسة كلامية

= منتدى النشر، مؤسسة البعثة ـ طهران، ١٤٠٦ هـ، ص ١٧٤ وما بعدها.

أمّا بشأن مفهوم العقل لديه، فهو عبارة عن: **«اسم لعلوم مخصوصة»**! وصفها ـ معتذراً عن الدخول في تفاصيلها ـ بالقول: **«يطول بتعدادها الكتاب»**، ثم ذكر ثمانية أصناف منها. راجع: الشريف الرضي، محمد بن الحسن الموسوي، المجازات النبوية، تحقيق وشرح: طه محمد الزيتي، منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم، ص ١٧٩ ـ ١٨١.

(١) ابن المطهر الحلي، خلاصة الأقوال في علم الرجال، مصدر سابق، ص ١٧٩.

مستقلة بمصاف أستاذه المفيد، إن لم يكن أوغل تأثيراً منه، ولا نكاد نجد شخصية إمامية بعده بمستواه حتى زمن المحقق الطوسي والعلّامة الحلي. وأما البقية من متكلمي الإمامية، ممّن جاء بعده، فهم جميعاً واقعون تحت تأثير أفكاره ومفاهيمه، بل وحتى مناقشاته وردوده، لا يشذ عن مداره أحد منهم.

من أجل هذا فإننا لم نفرد لمَن جاء بعده عنواناً مستقلاً، وإنما نكتفي بتسجيل بعض آرائهم في موضوع القياس العقلي، إما لتفرّد بعضهم ببعض التفاصيل المهمة، وإما لإيضاح مدى توغل آراء المرتضى في أفكار المتكلمين اللّاحقين له وذهابهم إلى القول بشرعية القياس العقلي في الاعتقادات واعتباره آلية صائبة في بناء مقولاتهم. هذا بالرغم من التجريد الذي طرأ على تلك المقولات وأسلوب الاستدلال، الذي ينبغي أن لا يخفى علينا أسسه القياسية الحقيقية التي قام عليها، سواء في تراث المرتضى ـ وقد عرفنا ما فيه الكفاية عنه ـ أم لدى السابقين على المرتضى من أساتذته المعتزلة الذين بقي المرتضى وفيّاً لتراثهم وطرق استدلالهم.

وإليك جملة من هؤلاء العلماء الإماميين ومواقفهم من القياس العقلي:

أولاً ـ الشيخ أبو جعفر الطوسي:

وهو أكثر المتأثّرين بأستاذه المرتضى، ويمكن مشاهدة ذلك في أغلب كتبه الكلامية، سواء في «**التمهيد في أصول الدين**» الذي هو شرح لكتاب المرتضى «**جمل العلم والعمل**» ـ هذا الأخير الذي أملاه المرتضى بطلب من الطوسي نفسه ـ، أم في كتاب «**الاقتصاد الهادي إلى سبيل الرشاد**» الذي تتطابق الأبحاث فيه بعينها مع كتاب المرتضى

«الذخيرة في علم الكلام»، أم في كتابه الأصولي **«العدة في أصول الفقه»** فقد أدرج فيه جلَّ أبحاث أستاذه المرتضى، لا سيَّما الفصل المعنى بالقياس[1] الذي أشرنا في الأبحاث السابقة إلى عدّه أهم مصدر لمعرفة آراء المرتضى في القياس العقلي والدور الذي يلعبه في تفكيره، هذا الفصل ضُمّ أجمعه إلى كتاب «العدة» كما صرّح الشيخ الطوسي نفسه.

إنني أرى أن الشيخ الطوسي هو أكثر علماء الإمامية تأثراً بأستاذه، وأشدّهم اعتناقاً لأفكاره، دون أن يكون للشيخ في موضوع المنهج دور مستقل وأصيل يميِّزه عن المرتضى. لذا فإن مصدرنا في عرض بعض آرائه في شأن القياس العقلي ليس هذه الكتب المتقدمة ـ بالرغم من أهميتها ـ نظراً لقلة الأصالة فيها فيما يتعلَّق بموضوعنا المنهجي، وإنما سنعود إلى كتابه **«التبيان في تفسير القرآن»**، وهو وإن كان كتاباً في التفسير، لكنه **«تفسير كلامي»** في طابعه العام، يشرعن فيه القياس قرآنياً، وهو موضوع في منتهى الخطورة، وقد سجّل آراءً مهمة في مجال موضوعنا كما سنعرف الآن:

١ ـ مفهوم العقل:

على أية حال، فكما أننا لاحظنا أن المرتضى أخذ بالكثير من أفكار أستاذه المفيد إلى حدودها القصوى ـ كما هو الحال في الصفات الإلهية التي تردد الشيخ المفيد في إخضاعها للقياس العقلي، وهو ما فعله المرتضى ـ، فإننا نجد أن الشيخ الطوسي فعل نفس الشيء في بعض المواقع التي ترتبط بالقياس العقلي. فإذا ما تركْنا الشيخ المفيد في تردد، ودون تصريح مباشر، بشأن تفسير معنى العقل، وإذا لم يتضح لنا ـ بنحو مباشر أيضاً ـ عند الشريف المرتضى تضمين «آلية» العقل في **«نفس**

---

(١) الطوسي، العدة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص ٧١٩.

تعريف العقل»، بعد أن أوضح لنا معنى كلٍّ من العقل وآليته كلاً على حدة .. إذا ما عرفنا ذلك عن أستاذَي الشيخ الطوسي، فإن الشيخ يدلي برأيه موضحاً جميع ما أشكل علينا في تراث أستاذيه .. مفسِّراً «معاً» وفي جملة واحدة معنى العقل، والآلية التي يعتمدها هذا العقل في إنتاجه المعرفي.

يقول الشيخ الطوسي في تفسير معنى العقل ـ وهو هنا يأتي متأثراً بعلي بن عيسى الرماني صاحب هذا التعريف كما نقل الشيخ نفسه[١] ـ:

«والعقل مجموع علوم بها يُتمكن من الاستدلال بالشاهد على الغائب»[٢].

في هذا التعريف، ومع الشيخ الطوسي حصراً، يصل مفهوم العقل لدى متكلمي الإمامية إلى ذروة نضجه واكتماله في علاقته مع قياس الغائب على الشاهد، ليتحوَّل الأخير ليس مجرَّد آلية معرفية كبقية آليات العقل، بل هو جوهر مفهوم العقل و«السستام» الذي يتحرَّك بفضله، ليس في قضايا العقائد فقط، بل وفي كل قضية معرفيَّة ينشغل العقل بتحليلها والحكم عليها. وقد كان علينا أن نقوم بكل هذه الرحلة الطويل والمرهقة من البحث ـ كما تجلَّى في الصفحات السابقة ـ حتى نصل إلى إثبات دعوانا باعتماد علم الكلام الإمامي على القياس العقلي، بل إلى اعتباره آلية العقل الذاتية كما أوضحها «شيخ الطائفة» الطوسي.

وهذا القول من الشيخ يشكِّل رافداً قوياً في إثبات صحة كل القراءة

(١) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٥، ص٣٥٣.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٧، وص ٢٨٢. وكذا: ج ٦، ص ٩٢، وص ٢٠٠ ـ ٢٠١. وكذا: ج ٧، ص ٣٢٦ (وفي الأخير لا يصرّح بذلك وإنما يأتي بنفس نمط الاستدلال الذي أوضحه في الموارد السابقة).

السابقة التي تقدمنا بها لتراث أستاذيه؛ باعتبار أن الشيخ الطوسي يمثِّل واحداً من أكبر من نستطيع استنطاق تراث أستاذيه من خلال أبحاثه، فلو كانت فكرة العقل لديه تمثِّل تيَّاراً شاذاً وغريباً عن سياق فكر الإمامية ـ والذي هو شيخها ـ، لكان الشيخ الطوسي أول المبادرين إلى الإشارة لهذا الأمر. وطالما أننا نعرف أنه لم يشر إلى أن الموضوع مجرد رأي منفرد، فإن من الممكن جداً أن يكون موقفه قرينة مهمة للغاية في فهم تراث سابقيه.

إن هذه النظرية بشأن مفهوم العقل ودمجه مع القياس العقلي، ستمثِّل الموقف الرسمي والنهائي لدى كل مَن تأخَّر عن الطوسي، وسيكون علينا انتظار المرحلة الأخيرة من تطور منهج علم الكلام الإمامي على يد أعلام مدرسة الحلة ليُفسّر مرة أخرى وبنحو جديد بأدوات فلسفية مغايرة تماماً لما عرفناه هنا، ليشكل صلب التحوُّل القادم، وأحد أبرز معالم قطيعته مع المراحل التي سبقته.

٢ ـ شرعنة القياس العقلي قرآنياً:

من خلال تفسيره للآيات القرآنية، يدعم الشيخ الطوسي وجهة نظره بصحة القياس العقلي من خلال تبنِّيه لدلالات الآيات التي تتناول هذا القياس كما يرى هو، وهذه محاولة لا سابقة لها في التراث الشيعي، حيث تفسّر الآيات القرآنية لإضفاء الشرعية على آلية عقلية في الاستدلال (كما لا ينبغي أن يغيب عن ملاحظتنا اعتبار الموردين القادمين تطبيقين للقياس العقلي في فكر الشيخ الطوسي).

يقول مفسّرنا الطوسي للآية القرآنية ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الروم/ ٢٠]: أي (تتفرَّقون في أطراف الأرض. فهلّا دلكم ذلك على أنه لا يقدر على ذلك غيره تعالى؟! وأنه

الذي يستحق العبادة دون غيره من جميع خلقه. **وفي هذه الآيات دلالة واضحة على صحة القياس العقلي ..**)[1].

ونفس الشيء يتكرَّر في مورد آخر، ولكن هذه المرة ليس في مجال تفرّد الله باستحقاق العبادة، وإنما في مجال إمكان المعاد في الآخرة وإحياء الإنسان بعد مماته.

يقول في تفسير الآية القرآنية ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَـٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ **[القيامة: ٣٩ ـ ٤٠]**:

(وقال قتادة: كان رسول الله ﷺ إذا ختم السورة يقول: سبحانك الله، بلى. وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام. **وفي الآية دلالة على صحة القياس العقلي**، وهو أن من قدر على إحياء الإنسان قادرٌ على إحيائه بعد الإماتة)[2][3].

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٣٨.

(٢) المصدر السابق، ج ١٠، ص ٢٠٣.

(٣) لن يختلف موقف المفسِّر الإمامي الشهير أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي في تفسيره الكبير «**مجمع البيان في تفسير القرآن**» عما وجدناه هنا من آراء عند الشيخ الطوسي، بل يكاد أن يكون الطبرسي ينسخ كلام الشيخ كلمة كلمة. لكن ذلك لا يمنع من اعتبار تفسيره المحاولة الكبيرة الثانية التي تنحو باتجاه تفسير العقل بالقياس العقلي وشرعنه الأخير قرآنياً من خلال تأويل الآيات بما يخدم هذه الآلية.
في تفسيره لمعنى العقل بالقياس، انظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، حقَّقه وعلّق عليه: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، قدَّم له: محسن الأمين العاملي، منشورات الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٥ هـ، ج ١، ص١٩١.
وفي استدلاله بالآيات القرآنية على صحة القياس العقلي، انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٢٠٥. وكذا: ج ٨، ص ٢٩١.
والطريف في الأمر أن طبيعة هذه المحاولات لا زالت مستمرة، أعني توظيف النص القرآني من أجل إضفاء الشرعية على آلية خاصة في نظرية المعرفة، أو=

ثانياً ـ أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩) :

يحتل الكراجكي مكانة مرموقة بين متكلمي الإمامية[١]، وهو من ألمع مَن ظهر في القرن الخامس الهجري من متكلمي الإمامية، وقد كرّس جلّ اهتمامه لقضايا الكلام والمناظرات المذهبية، التي دافع فيها عن مذهب أتباع أهل البيت كما يظهر ذلك من قائمة مصنفاته التي وصلتنا[٢]، وبنحو خاص في كتابه الهام **«كنز الفوائد»**.

= مفهوم علمي ما، أو نظرية في علم الاجتماع والنفس.. وغير ذلك. وهذه عملية إسقاط تاريخي في منتهى الخطورة، لا تملك أي مسوّغ علمي يدعمها. انظر محاولة معاصرة في شرعنة نظرية المعرفة الأرسطية (المرحلة اللاحقة للقياس العقلي في تطور منهج علم الكلام الإمامي) : جوادي آملي، عبد الله، معرفت شناسي دار قرآن كريم (= نظرية المعرفة في القرآن الكريم)، منشورات دار الإسراء ـ قم، ط ٤، ١٣٨٦ هـ ش (= ٢٠٠٧ م). بل لا تخلو المرحلة المعاصرة من تطوُّر المنهج العقائدي لدى الإمامية، وهي تتمثَّل في أعمال محمد باقر الصدر، من الاستعانة بالنص القرآني في إضفاء شيء من الدعم لمنهجه الاستقرائي الجديد، انظر: الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار الكتاب الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤١٠ هـ، ص٤٧٠.

(١) انظر ترجمته في: ابن شهرآشوب، أبو عبد الله رشيد الدين محمد بن علي المازندراني، **معالم العلماء**، تقديم: محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات المطبعة الحيدرية ـ النجف، ط ٢، ١٩٦١م، ص١٠٣. وبحر العلوم، محمد المهدي، الفوائد الرجالية، حقَّقه وعلَّق عليه: محمد الصادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، مكتبة الصادق ـ طهران، ج ٣، ط ١، ١٣٦٣ هـ ش، ص ٣٠٢. والأمين العاملي، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ٩، ص ٤٠٠. والخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، مصدر سابق، ج ١٧، ص ٣٥٧.

(٢) انظر: سبحاني (تقديم وإشراف)، جعفر، معجم طبقات المتكلمين، تأليف: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق، منشورات مؤسسة الإمام الصادق ـ قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ، ج ٢، ص ٢٤٤. النوري الطبرسي، حسين، خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٦ هـ، ج ٣، ص ١٢٧.

إمامياً يُعد الكراجكي من خرّيجي مدرسة المشايخ الثلاثة (المفيد ـ المرتضى ـ الطوسي) بالرغم من تأثُّره الكبير بالسيد المرتضى، ولكن ذلك لم يحل دون تعبيره عن مواقفه التي يختلف فيها مع أستاذه الكبير[1].

لن يختلف الكراجكي عن متكلمي ما بعد السيد المرتضى، فقد اعترف بشرعية القياس العقلي في القضايا العقلية عامة (بما في ذلك علم الكلام)، قال: (**ولا يجوز استخراج الأحكام في السمعيات بقياس ولا اجتهاد. فأما العقليات، فيدخلها القياس والاجتهاد**)[2].

إن أهم نص وصلنا للكراجكي يتناول فيه القياس العقلي، ما جاء في كتابه «**كنز الفوائد**» ، فقد شرح موقفه من مجمل قضاياه في مجلس علمي اجتمع فيه في مدينة القاهرة مع بعض فقهاء السنة. والذي يظهر من النص أن الاعتراض كان يتمحور حول «القياس الفقهي»، على اعتبار أن المعترض «فقيه» ـ كما يصرِّح النص ـ، فحيث إن القياس ـ بحسب التعريف ـ واحد، ولا يختلف بين الحقلين «الفقهي» و«العقلي» ـ وهذا ما يصرّح به الكراجكي نفسه ـ فإن عليه إيضاح الفارق بين الحقلين الذي سمح به في حقل وحظره ونهى عنه في حقل آخر، وهذا هو صلب سؤال الفقيه السني المستنكر.

---

(١) نظير رأيه في الصفات الإلهية، من قبيل: مريد وكاره وغضبان وراض ومحب ومبغض وسميع وبصير وراء ومدرك، التي يثبتها سمعاً لا عقلاً، وهو مذهب الشيخ المفيد كما عرفنا. كما يختلف عن المرتضى في معاني هذه الصفات (مثلاً هو يرجع صفتي سميع وبصير إلى صفة العلم، في حين أن المرتضى يرجعهما إلى صفة الإدراك)، لاحظ: الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان، **كنز الفوائد**، مكتبة المصطفوي ـ قم (طبعة حجرية)، ط ٢، ١٣٦٩ هـ ش، ج ١، ص ٧٨ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥١.

جواب الكراجكي هو نفس الجواب الذي سمعناه من الشريف المرتضى سابقاً، أعني الفوارق الثلاثة التي ترتكز على العلة الموجبة في القياس العقلي[1] ... وقد تقدم ذكر هذه الفوارق مفصَّلاً فلا نعيد.

ج ـ خاتمة: هل عرف الحلِّيُّون القياس العقلي؟

ليكن هذا خاتمة ما أردنا إيضاحه بشأن القياس العقلي لدى متكلمي الإمامية، هذه الأداة المعرفية التي طالما وظّفت في النقاشات العقائدية، بل وبنيت على ضوئها جميع تفاصيل الإلهيات في الهرم الكلامي. وقد تبيّن لنا أن متكلمي الإمامية لا يختلفون عن غيرهم من مفكري الإسلام في الاعتراف بها وتوظيفها بغزارة في جميع المنظومة العقائدية؛ وقد أرغمت مواقفهم الناكرة للقياس في الشرعيات أن يملوا شروطهم بروية وتفصيل لا يقل عن نظرائهم من متكلِّمي الفرق الإسلامية الأخرى. فأبانوا تعاريفهم وشروطهم والمجالات التي يتحفّظون من استخدام القياس فيها، على اختلاف في هذه المجالات كما عرفنا في ثنايا هذا البحث.

وفي كل الأحوال فإن اتفاقاً أجمعت عليه المواقف، وهو شرعية هذه الآلية الإنتاجية وطائليّتها في قسم العقليات عامة وفي العقائديات منها خاصة. كل ذلك بعد مرحلة من تاريخ العقيدة الإسلامية الإمامية كانت السيطرة فيه للنص كمرجعية نهائية يحتكم إليها في فض ما هو شرعي مقبول عمّا هو غير شرعي مرفوض.

والملفت أن في تلك النصوص المنقول عن أهل البيت ما ينطوي على وضوح لا يستهان به في التوقُّف بشأن أغلب محاولات النظر

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٠٣.

العقلية، لا سيَّما تلك التي على صلة بالقياس العقلي، وقد نقلنا في القسم المخصَّص لمرحلة النص في الكلام الشيعي ما يسوّغ هذا الإلفات الذي نتحدث عنه هنا، بل وقد أشار جملة من شرَّاح كتاب «أصول الكافي» ـ من بينهم صدر الدين الشيرازي ـ إلى أن المقصود بتلك الروايات خصوص القياس العقلي وقد تقدّمت الإشارة لذلك سابقاً. ولكن بالرغم من ذلك لم تتوقف محاولات العقل الإمامي عن اكتشاف آليات جديدة يتم توظيفها في الجدل العقائدي الإسلامي وغير الإسلامي.

أما لماذا اتجاه علماء المذهب صوب هذا الجانب القياسي بالرغم عن وجود تلك النصوص التي نقلناها هنا، فهذا أمر خارج عن اهتمام هذه الدراسة فعلاً أرجو أن تتوفر لنا الفرصة في غير هذه الدراسة للإجابة عن هذا السؤال الهام.

لقد عرفنا الدور الساحق الذي تركه المرتضى على المتكلمين اللاحقين من الإمامية، حتى يكاد أن لا نجد موقفاً مستقلاً بهذا الشأن يمكن أن نسجلّه لهم، باستثناء بعض أعمال الشيخ الطوسي في مفهوم العقل ومحاولته شرعنة القياس قرآنياً. إن هذا الموقف هو الذي دعانا للاقتصار على نماذج محدّدة كالطوسي والكراجكي .. بالرغم من الصياغات الشكلانية الصورية التي انتهت إليها صور الاستدلال في مصنفات المتكلمين المتأخرين، ولكن لم يخف الحضور الحقيقي للقياس العقلي في أفكارهم كأساس تم بناء هذه الاستدلالات عليه.

وستكون المرحلة القادمة من حديثنا هي مرحلة التجاوز لآلية القياس العقلي، أي نقد وتقويض هذه الآلية العريقة داخل التراث الكلامي عامة والإمامي منه خاصة.

قبل أن أنهي حديثي في هذا الفصل، أورد سؤالاً يمثّل خاتمة لهذه الخاتمة، هذا السؤال هو:

- **سؤال أخير**: هل عرف الحلِّيُّون القياس العقلي؟

أو بعبارة أخرى: هل الحلِّيون (بحسب الوثائق التي بأيدينا) ممّن أنكر القياس العقلي، وتبنوا القياس البرهاني «**قبل**» زمن العلَّامة الحلي؟

هذا سؤال يصعب التحقق منه تاريخياً؛ نظراً لعدم وجود مصادر حليِّة توضح الأمر بنحو قاطع، وحتى تلك المصادر التي كتبها شيعة إماميون (كرسالة العلم لابن سعادة البحراني) لا نمتلك دليلاً على حضورها في الوعي الإمامي قبل شرحها من قبل المحقق الطوسي الذي زاد من مكانتها بفضل هذا الشرح ذاته. إن أهم مصدر كان من الممكن أن يفيدنا كثيراً لو وصلنا، هو كتاب «**المنهاج في علم الكلام**» لمؤلِّفه المتكلم والفيلسوف سالم بن محفوظ السوراوي، الذي نعت بالقول: «إليه انتهى علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل»[١]. ولكن بضياع الكتاب المذكور كنَّا قد فقدنا وثيقة في منتهى الأهمية لما عليه طبيعة الدرس العقائدي في المدرسة الحلية، سواء بطابعه الكلامي وعلاقته بالتراث الإمامي التقليدي، أم بطابعه الفلسفي الجديد الذي آل إليه لاحقاً.

لقد كان بوسع هذا الكتاب الذي كان المتن المدرسي داخل الحاضرة الحليّة[٢]، أن يحسم لنا مدى علاقة علم الكلام الإمامي وتأثيره بالتطورات التي شهدتها الساحة آنذاك في الوسط الكلامي الأشعري (الغزالي ـ فخر الدين الرازي) .. هذا من جانب.

---

(١) الصدر، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، مطبوعات النجاح ـ القاهرة، ط ٤، ١٩٧٦م، ص ٧٦.

(٢) درسه جملة من أعلام المدرسة الحلية الذين تتلمذوا على يد السوراوي ـ كما يذكر ذلك في تراجمهم ـ أمثال رضي الدين ابن طاوس والمحقق الحلي وسديد الدين ابن المطهَّر الحلي (والد العلامة ابن المطهَّر الحلي) وغيرهم.

ومن جانب يتضح لنا حجم التأثير الذي تركته شخصية الفيلسوف المحقق الخواجه نصير الدين الطوسي في المدرسة الكلامية الحلِّية.

لكن من حسن الحظ أن لدينا مصنَّف آخر يُعد أهم أثر كلامي وصلنا من داخل المدرسة الحلية وسياق علمائها قبل تراث العلَّامة الحلي، أعني كتاب المحقق الحلي أبي القاسم جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦) «**المسلك في أصول الدين**» مع «**الرسالة الماتعية**»، والأخيرة هي بمثابة اختصار لكتاب «المسلك»[١]. والمحقق الحلي هو تلميذ للسوراوي كما هو معروف، فمن الممكن أن نلمَّ ببعض المعرفة بالسوراوي وكتابه «المنهاج»، من خلال فكر وكتاب تلميذه المحقق الحلي، بالرغم أن هذه المعرفة تبقى متواضعة ونسبية في جميع الأحوال.

إذن، يحسن بنا الآن إعادة النظر بالعنوان الذي انطلقنا منه في مستهل الكلام، وطرحه بصيغة جديدة وبالنحو التالي:

ما الذي يمثِّله كتاب المحقق الحلي «**المسلك في أصول الدين**» في تاريخ علم الكلام الإمامي؟ لاسيَّما في علاقته بأدوات المتكلمين المتوارثة، وبنحو أخص في مسألة القياس العقلي؟

قبل أن نستمر في الإجابة على هذا السؤال ينبغي عليّ إيضاح نقطتين هامتين:

النقطة الأولى: تتعلَّق بكلمة أطلقتها في مطاوي هذا البحث، وهي أن الدراسات الكلامية المتأخرة على السيد المرتضى وإن نحت بعض الأوقات باتجاه التجريد للقياسات العقلية، ولكن ذلك لا يخفي حضور

---

(١) طُبعا معاً بتحقيق: رضا الأستادي، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ٣، ١٤١٤هـ.

القياس في خلفيات مقولاتها العقائدية. أشير هنا إلى نموذج من بين تلك الدراسات وهو كتاب «تقريب المعارف» لأبي الصلاح الحلبي[1].

إن ما عنيته بـ «الصياغات المجرّدة» ليس هو الاحتفاظ بالآراء الشيعية المتوارثة في مجمل القضايا العقائدية (صفات الله ـ أفعاله ـ الوعد والوعيد ...)، إنما المقصود هو الأسس والآليات الموظّفة في استخلاص هذه النتائج. وبعبارة أخرى: صورة الاستدلال (وفي بعض الأحيان مواد الاستدلال، أعني: المفاهيم المستعان بها داخل آليات الاستدلال أيضاً كمفهوم اللطف مثلاً) وليس النتائج التي تمخّض عنها هذا الاستدلال.

النقطة الثانية: إن مجمل الآليات الموظّفة داخل الحقل الكلامي الإمامي التقليدي ـ نظير: «الدوران» و«السبر»[2] (وسنتحدّث عن القياس لاحقاً) من جانب. والمفاهيم التأسيسية ـ نظير: مباحث الطبيعيات كالجوهر والعرض والحركة والسكون[3]، ومفهوم العلم[4]، وتقسيم المعارف وتعريفها[5]ـ من جانب آخر. كل هذه المباحث هي استمرار

(١) انظر ترجمته في: سبحاني، جعفر، معجم طبقات المتكلمين، مصدر سابق، ج٢، ١٤٢٤ هـ، ص ١٩٦.

(٢) انظر ـ مثلاً ـ بالنسبة للأول: نجم الدين الحلي، المسلك في أصول الدين، مصدر سابق، ص٧٣ (في إثبات كونه متكلماً)، وبالنسبة للثاني: ص ٤٤ (في إثبات كونه عالماً)، وقد تطرَّق المحقق الحلي لإفادة الدوران والسبر للعلية في كتابه: معارج الأصول، إعداد: محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت ـ قم، ط ١، ١٤٠٣ هـ، ص ١٨٧.

(٣) انظر: نجم الدين الحلي، المسلك في أصول الدين، مصدر سابق، ص٣٩ ـ ٤٠.

(٤) المصدر السابق، ص٩٦. وكذا: نجم الدين الحلي، المعارج في الأصول، مصدر سابق، ص٤٨.

(٥) نجم الدين الحلي، المسلك في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٩٨.

للتقليد الكلامي الإمامي، ولم تنطوِ على ما يخالف ما نعرفه عنها.

والآن نعود إلى سؤالنا الذي طرحناه وقد صار بوسعنا معرفة أن جلّ ما احتواه كتاب «المسلك» من أدوات ومفاهيم يمثّل جزءاً من الموروث الكلامي.

أما ما يتعلق منه بالقياس العقلي، فإن المحقق الحلي ذهب في أبحاثه الأصولية إلى اعتبار القياس الذي يحمل علة معلومة قياساً علمياً ومشروعاً[1]. ونحن نعلم أن كل مَن تقدم على المحقق كان يصرّح بوحدة تعريف القياس في المجالين الفقهي والعقائدي، وأن معلوم العلة يكون حجة في كلا المجالين معاً. وحتى لو لم يكن ذلك كافياً في الكشف عن حجية القياس في الشرعيات ما دمنا لا نملك نصاً منه يشير إلى أن محل كلامه الأعم من ذلك، حتى لو اعترفنا بمثل هذا الاعتراض. فإن هناك من الموارد والتطبيقات في كلمات المحقق الحلي ـ سواء في المسلك أم في غيره ـ ما يكفي لإثبات أنه يعترف بشرعية القياس العقلي، أو أنه على الأقل لم يتخل عنه نهائياً ولم ينقده بنحو شامل كما سوف يحدث مع ابن ميثم البحراني والعلّامة ابن المطهر الحلي.

وإليك جملة منها من كتابه «المسلك في أصول الدين»:

١ ـ فسّر المحقق صفة «متكلم» في حق الله بمعنى «فاعل الكلام»، واستدل على ذلك بدوران الاشتقاق معه وجوداً وعدماً، ثم أورد اعتراضاً على نفسه بأن هذا التفسير يستلزم أن يكون الله ذا جوارح وأدوات، مستعرضاً كل الفروض التي تدعم تصور كونه فاعلاً للكلام ـ وهو التفسير الذي يختاره المحقق لهذه الصفة عند الله ـ

(١) نجم الدين الحلي، معارج الأصول، مصدر سابق، ص ١٨٣.

واعتبرها بحسب فرض الاعتراض باطلة. وقد كان أحد الفروض أن يفعل الله الكلام في الجماد وأبطله المعترض بالقياس على الإرادة.

في معرض جواب المحقق على هذا الاعتراض، وفي هذا الفرض تحديداً، اعتبر قياس صفة الكلام على صفة الإرادة قياساً باطلاً، لا لأن القياس باطل في حد ذاته، بل لأن القياس المذكور قياس من غير جامع[1].

٢ ـ في إثبات قدرة الله على فعل القبيح[2].

٣ ـ في إثبات أنه لا يفعل القبيح[3].

٤ ـ في إثبات أنه لا يحسن الابتداء بالثواب[4].

٥ ـ في إثبات وجوب اللطف على الله[5].

هذه خمسة موارد استخدم فيها المحقق الحلي الاستدلال بالقياس العقلي، وهي تكفي لإثبات وجهة نظري. وحتى لو افترضنا أن بعضها (المورد الأول تحديداً) جاء على نحو المعارضة وإلزام الخصوم، فإن في البقية ما ينهض لبيان رأي المحقق في الموضوع .. بالرغم من إمكان الإضافة عليها بموارد أخرى.

والآن وبعد أن عرفنا أن الساحة الكلامية الحلية كانت تسوّغ العمل

---

(١) نجم الدين الحلي، المسلك في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٧. (الدليل الثاني).

(٣) المصدر السابق، ص ٩٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٩٣.

(٥) المصدر السابق، ص ١٠٢ (الوجه الثاني).

بالقياس العقلي كما ورثته عن الأجيال السابقة لها من متكلمي الإمامية، هل يمكننا القول إن علم الكلام الإمامي في حاضنته الحلية لم ينطو على شيء مهم، وإن جميع ما امتلكه متكلمو هذه المدرسة على مستوى المنهج وعلى مستوى المفاهيم لا يعدو تراثاً تقليدياً عند الإمامية السابقين. هذا مع اعترافنا بإيمان هذه المدرسة بحرية التنظير والاجتهاد العقائدي، وإدراكنا لجهود متكلميها ـ والحديث طبعاً قبل زمن العلامة الحلي ـ في محاولتهم الاستقلال بآرائهم في بعض المسائل عن أسلافهم من المتكلمين، إلّا أن علينا الاعتراف أن هذا الاجتهاد العقائدي، وأن هذا الاستقلال الفكري، لم يكن إلّا في إطارٍ محدودٍ، هو إطار النتائج، وفي بعض تفاصيل القضايا، دون أن يمتد لقضايا المنهج والمفاهيم التأسيسية لعلم الكلام الإمامي الموروث.

الواقع أن الكلام أعلاه ممّا لا يمكن الموافقة عليه، أعني أن من غير الصحيح سلب المدرسة الحلية (أذكِّر أن الحديث يقتصر عمّا قبل مرحلة العلامة الحلي فقط) من الإضافة المعرفية في مجال المنهج والمفاهيم التأسيسية الهامة.

إن مراجعتي المتواضعة للتراث الكلامي الإمامي في حواضنه الكبرى (وأعني بذلك وبنحو خاص: بغداد والنجف والحلة، وليس الحواضن الصغيرة كالبحرين والري، والتي جاء منهما ابن ميثم البحراني والمحقق الطوسي) كشفت لي عن عدة قضايا مهمة فيما يتعلق بطبيعة علم الكلام الإمامي في المدرسة الحلية، قبل التطوّر اللّاحق الذي دشّنه جيل سديد الدين السوراوي، والذي خلفه الثلاثي الكبير: الخواجه الطوسي والمحقق ابن ميثم البحراني والعلّامة الحلي، ويمكن أن أشير إلى تلك القضايا وبنحو مختصر في النقاط التالية:

النقطة الأولى: لم تُستخدم أداتي الدور والتسلسل بنحو واضح

وبنفس **السياق المنطقي الأرسطي** الذي ولدت فيه إلّا في وقت متأخر، في أغلب الظن إنها طبقة السوراوي وابن سعادة (وهي الطبقة التي لم يصلنا من تراثها إلا رسالة العلم لابن سعادة)، أما الطبقة اللاحقة ـ ومن داخل الحاضنة الحلية ـ فلدينا كتاب المحقق الحلي «المسلك في أصول الدين». وإذا أغفلنا النظر مؤقتاً عن الطبقة الأولى لعدم توفر تراثها بأيدينا، واقتصرنا بالحديث عن السياق الرسمي للحواضن الشيعية، فإننا لا نكاد نعثر في مصنَّف لمتكلم قبل ذلك، من وظّف ـ كما فعل المحقق الحلي ـ هاتين الأداتين في استدلالاته وبراهينه[1]. والمرة الأولى التي

---

(١) نعم، يبدو أن بدايات دخول بعض المصطلحات والمفاهيم المنطقية إلى علم الكلام الإمامي يعود إلى القرن الخامس الهجري، ولكن بنحو محدود ويسير، ثم أخذ يتسع مع نهايات القرن السادس وبدايات القرن السابع الهجريين، وتحديداً في المدرسة الحلية، وذلك كما نلاحظه في أقدم وثيقة كلامية وصلتنا في هذا الصدد، وهي كتاب «**المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد**» (مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٢هـ، في جزءين) لمؤلفه المتكلم أبي الثناء سديد الدين الحمصي، محمود بن علي بن الحسن (المعاصر لابن إدريس الحلي، والأستاذ للأساتذة المحقق نجم الدين الحلي)، وهو الكتاب المعروف بـ «**التعليق العراقي**» (أخذ الكتاب هذا الاسم لأن مؤلفه كتبه في العراق بعد عودته من الحج واستجابته لدعوة علماء أهل الحلة بالنزول عندهم). فقد استخدم الحمصي مفهوم **التسلسل** المنطقي في عدة موارد (منها: في إثبات كونه تعالى قديماً: ج ١، ص ٧٠. وفي إثبات كونه تعالى واحداً لا ثانٍ له: ج ١، ص ١٣٣)، كما أنه ذكر على لسان الخصم المجوّز لرؤية الله تعالى صيغة **الشكل الأول** من الأشكال الأربعة للقياس (ج ١، ص ١٢٦)، ثم إنه في معرض إيضاح رأيه بـ «أننا نعلم قبح ما اختص بصفة الظلم على الجملة» يذكر اعتراضاً افتراضياً على نفسه بأنه **استقراء** (ج ١، ص ٢٧٧) ثم يجيب على هذا الاعتراض.

وهذا المقدار من التوظيف وإن اختلف عن تراث سابقيه، ولكن الذي نتوقَّعه من كل ذلك أن سديد الدين الحمصي كان على علم ـ من المؤكَّد أنه ليس بالواسع ـ في كتابه هذا على مجمل كلمات المنطقيين كماً يلوح ذلك من تصريحه باسمهم في أحد المرَّات (ج ١، ص ٢٧٧)، لكن هذه الإشارات المتفرقة لا يمكن أن =

. . . .

= تشكِّل بداية حقيقية ومعمقة لعلم المنطق الأرسطي في علم الكلام الإمامي، ليس قياساً بما سيحصل لاحقاً مع الخواجه الطوسي والمحقق ابن ميثم البحراني والعلّامة الحلي من دخول واسع وجذري في بنية هذا العلم لدى الإمامية، بل وليس حتى بالقياس مع تراث المحقق الحلي، فإنه وباستثناء تلك الإشارات الموزَّعة هنا وهناك لا نكاد نجد لدى الحمصي فوارق مهمة، لا على مستوى الآليات المنهجية الكلامية، ولا حتى على مستوى المفاهيم وطبيعة التحليل، عمَّا كان عليه الحال لدى أسلافه من متكلمي الإمامية، بل إننا لا نزال نرى تركة هؤلاء السلف، لا سيَّما تراث الشريف المرتضى في ذخيرته وملخَّصه، حاضراً بفاعلية. وحتى لو أخذنا بما نقله السيد رضي الدين ابن طاوس حين قال: (سمعتُ مَن اعتمد عليه يقول: إنه [يقصد الحمصي] **ما ذكر فيه** [أي في كتاب **المنقذ من التقليد..**] **إلّا ما كان جدي** [ورَّام بن أبي فراس النخعي المالكي] **معتقداً له)** على محمل الجد، فإننا نبقى على موعد مع عدة تساؤلات لا نجد لها جواباً: فنحن لا نعرف من هو هذا الشخص الذي سمع منه ابن طاوس، ولا من أين حصل على معلومته التي نقلها لابن طاوس، وهل كلامه هو مجرد تفسير ذاتي لما طُرح في الكتاب أو أنه سمع ذلك من جد ابن طاوس نفسه. وبغض النظر عن غرابة هذا الاقتراح ـ لو كان له واقع ـ في طبيعة الدراسة وتلقي العلوم والأخذ عن العلماء، فإن التساؤل يبقى لماذا لم تظهر تلك التحوُّلات المنهجية في كتب الحمصي الأخرى التي أُلِّفت بعيداً عن ضغوط ابن أبي فراس؟! ولماذا لم يحمل تلامذته الآخرون (منتجب الدين الرازي مثلاً) ذلك عنه في مصنفاتهم؟! ثم إن المنتظر من شرط ابن أبي ورَّام هو أن لا يتطرَّق الحمصي إلى «الموضوعات والعقائد» التي لا يستسيغها ابن أبي ورَّام، لا «الآليات والمناهج والمفاهيم» التي يمكن أن يستفيد منها الحمصي في دعم ما يؤمن به ابنُ أبي ورَّام!

كل هذه التساؤلات تقلل من أهمية الفرضية التي قد يتمسك بها البعض: من أن الحمصي يعرف المنطق والفلسفة ولكنَّه لم يوظِّفها عن سابق قصد. ومما يعزز هذه الفرضية ـ بالإضافة لما تقدم ـ خلو **القاموس الكلامي الإمامي** المعاصر للحمصي من المصطلحات المنطقية ـ الفلسفية، وهو ما يتضح من كتاب القاضي أشرف الدين صاعد البريدي الآبي (راجع: البريدي الآبي، القاضي أشرف الدين صاعد بن محمد بن صاعد، **الحدود والحقائق: في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلمين من الإمامية** . تحقيق: حسين علي محفوظ، قم ـ ١٣٦٢ هـ ش) (أفسيت لطبعة بغداد=

تظهران فيه ـ **وبحدود اطلاعي وباشتراطنا أن يكون الظهور المشار إليه جزءاً من المنظومة الأرسطية** ـ كانت في المدرسة الحلية. وهذا بحد ذاتها إضافة منهجية في غاية الأهمية والجِدَّة. والمطّلع على كتاب «المسلك في أصول الدين» يعرف مدى حيوية واتساع إسهامهما في الاستدلال على القضايا العقائدية، سواء إثباتاً لبعض الآراء أم نفياً لبعضها الآخر[1].

= ـ ١٩٧٠). والآبي عاش في القرن السادس الهجري، وقرب عصر الحمصي، راجع في هذه النقطة: الحسيني، أحمد، تراجم الرجال (٣ أجزاء)، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤١٤ هـ، ج ١، ص ١٤٧، وص ٢٤٦. والطهراني، محمد محسن، المعروف بـ: آقا بزرگ، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء ـ بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣م، ج٢، ص ٣٢٧، وج ٣، ص ١٨٢، وج ١٥، ص ٣٦٨).

هذا، على أن المهم بالنسبة لنا في التأرخة الفكرية هو ما تخبرنا به الوثيقة فحسب (وهي في محل كلامنا تتمثَّل بكتاب **المنقذ من التقليد**)، وليس الافتراضات التي يمكن أن نتوقعها. نعم، الافتراضات المؤسَّسة على الوقائع يمكن أخذها بنظر الاعتبار، كما هو الحال مع الشيخ سالم بن محفوظ السوراوي الذي تقدَّم الحديث عنه في أكثر من مناسبة ـ كما سنعود إليه لاحقاً أيضاً ـ فهو كمتكلم نعت بأنه متفلسف ومطلع على علوم الأوائل، وهو كمصدر مكوِّن لفكر المحقق الذي ظهرت على يده وجيله هذا التحوُّل، يمكن اعتباره البداية الأهم في هذا المجال، وهذه نقطة سنعود لها في الفصل القادم.

على كل حال، فإن ما ذكرناه، مع أمور أخرى لا يسع المجال لتفصيلها، هو الذي جعلنا نعد المحقق الحلي ـ كسليل واضح ومرموق من داخل السياق التاريخي للحواضن الفكرية الإماميّة ـ ومجايليه، البداية الحقيقية والواضحة لدخول الآليات المنطقية الأرسطية في البحث الكلامي الإمامي.

بشأن عبارة ابن طاوس راجع: ابن طاوس الحلي، أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى الحسني، **فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم**، منشورات الشريف الرضي ـ قم، ١٣٦٣ هـ ش، ص ٧٨.

(١) ناقش المحقق الحلي موضوع الدور والتسلسل في: المسلك في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٥٢. أما الموارد التي استخدمهما فيه فهي من الكثرة ما يمتنع سردها هنا، علماً أنها واضحة لمَن يراجع الكتاب.

النقطة الثانية: هناك جملة من المفاهيم المصنَّفة على الحقل الفلسفي شقت طريقها داخل هذا الكتاب **بنفس معانيها الفلسفية التي نعرفها لها وقد وضعت منسجمة مع الأساس النظري الذي تقوم عليه، أي سياقها المنطقي الأرسطي**[1]**، وهي سابقة غير معهودة في الأدبيات الكلامية، نظير: «واجب الوجود»، و«جائز الوجود»، و«الواجب لذاته». وقد تم توظيفها في قضية في منتهى الأهمية، وهي تفسير كيفية استحقاق الذات الإلهية للصفات الثبوتية. وما قام به المحقق هو أن إطلاق هذه الصفات على الذات الإلهية يأتي من عملية تحليلية لمفهوم «واجب الوجود»، مستعيناً في ذلك بمفهومي «الواجب» و«الجائز = الممكن»**[2].

---

(١) إنما أضيف هذه القيود وأذكِّر بأهميتها لأن مجرد استخدام بعض الألفاظ ذات المرجعية الفلسفية لا يكفي لاعتبار أن فكر المستخدِم لها ذا منحى منطقي ـ فلسفي، وبعبارة أخرى: إن هذه الألفاظ إنما تكتسب معانيها الحقيقية لو وضعت في سياقها (المنطقي/ الفلسفي) الأرسطي الذي ولدت فيه. أما في حال اجتثت من هذا السياق المذكور، فإن مجرد ذكرها وإن كان يدل على تطور في الاصطلاح على مستواه اللغوي، بل وحتى لو كان في مستواه الدلالي أيضاً، إلا أنه لا يشكِّل تطوراً على مستوى المنهج. من هنا ذهبنا إلى التقليل من أهمية دور الشيخ أبي جعفر الطوسي على مستوى المنهج على الرغم من أنه استخدم أمثال هذه الألفاظ؛ وذلك يعود إلى أن الطوسي ينطلق من نفس الأسس والمحددات المفاهيمية التي وجدناها في تراث سلفه الشريف المرتضى ذا الطبيعة القياسية، وهذا أمر نجده واضحاً بمراجعة القاموس الاصطلاحي للشيخ الطوسي في اعتماده وشرحه لمفاهيم العقل والعلة والبرهان والسبب والموجب والاعتماد والمتولد وقسمة المعارف البشرية وغيرها من المفاهيم (راجع مثلاً الفصلين الأول والثاني من **قسم الأصول الاعتقادية** في كتابه **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، تحقيق: حسن السعيد الطهراني، منشورات مكتبة جامع چهلستون ـ طهران، ١٤٠٠ هـ. ورسالة **المدخل إلى صناعة علم الكلام** في كتاب **رسائل الشيخ الطوسي العشر**، بتحقيق مجموعة من الباحثين، منشورات مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، مهمل من التاريخ).

(٢) المحقق الحلي، المسلك في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٥١.

النقطة الثالثة: نحن نعرف أن للمحقق كتاباً في علم المنطق اسمه «**اللهنة في المنطق**»، وهو كتاب لم يُعثر على نسخة له حتى الآن[1]. ليس من الواضح المستوى الذي كُتب عليه الكتاب المذكور، ولكن بالنسبة إلى كتاب «المسلك في أصول الدين» يمكن ملاحظة عدَّة مفاهيم منطقية أرسطوطاليسية، نظير: «القضية المحصورة» و«القياس الاقتراني» و«قياس الخلف»، وهي كلها أدوات منطقية أرسطية لم تخلُ صفحة من الكتاب لم توظَّف فيها.

النتيجة التي ننتهي إليها كحصيلة للجمع بين هاتين الظاهرتين في كتاب «**المسلك في أصول الدين**»، أن هذا المحقق الحلي لم يحسم خياره في أي اتجاه يكون، فلا هو بالرافض للمعجم الكلامي التقليدي بأدواته القديمة من قياس عقلي ودوران وسبر، وكذا مفاهيمه للعلم والضرورة وتقسيم المعارف ومباحث الطبيعيات الكلامية. كما أنه لم ينتم بشكل واضح إلى أدوات ومفاهيم النظرية الأرسطية في تصوُّر العقل والعلم وأدواتهما ومفاهيمها. إن كلا الطرفين له حضوره في الكتاب كما دللنا على ذلك في الصفحات السابقة.

وهذا الوضع وإن بدا غريباً من الناحية المنطقية إلى حدٍّ ما، إلَّا أننا مرغمون على الاعتراف به كحقيقة تضمَّنها هذا الكتاب المهم في التراث الكلامي للمذهب الإمامي.

نعم، هي ظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ علم الكلام الإسلامي وتحوّلاته المنهجية، سبق وأن حدث ما يشبهها داخل علم الكلام السني/ الأشعري، بعد أن عرف مثل ذلك في تراث أبي المعالي الجويني، والذي انتظر مجيء أعلامه الكبار: أبو حامد الغزالي وفخر

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨ (مقدمة محقق الكتاب).

الدين الرازي، حتى تم انتقاله من مرحلته التقليدية القياسية التمثيلية إلى الصياغة الجديدة ذات الأدوات والمفاهيم الأرسطوطاليسية.

إلى هنا ننهي هذا الفصل، وسنكون على موعد مع مرحلة لاحقة تجسّدها أعمال مجموعة أخرى من الأعلام المهمين في تاريخ العقل الإسلامي عامة، وتاريخ علم الكلام الإمامي خاصة، أعني الخواجه الطوسي وتلميذيه المحقق ابن ميثم البحراني والعلامة الحلي، تقودنا إلى قطيعة معرفية حقّة مع هذه المرحلة التي شرحناها في الأبحاث السابقة، تمثّلت في نقد الآليات الكلامية الموروثة ومفاهيمها التي تعتمدها (كمفهوم العقل والعلم والضرورة وغيرها) وتدشين مرحلة جديدة تقوم على استبدال كل هذه الآليات والمفاهيم بنظيرات لها من الحقل المنطقي الفلسفي المبتني على أساس النظرية الأرسطوطاليسية .. وهذا تحديداً ما سيكشف عنه الفصل القادم من هذه الدراسة.



الفصل الثالث

علم الكلام الإمامي

من القياس العقلي إلى القياس البرهاني

- المبحث الأول: أسئلة التغيير نحو القياس البرهاني.
- المبحث الثاني: التحوُّل المنهجي من القياس العقلي إلى القياس البرهاني.

توطئة

أوضحنا في بداية الفصل السابق وجهة نظرنا بشأن تقسيم مراحل المنهج في علم الكلام الإمامي حتى القرن السابع الهجري (عصر العلّامة ابن المطهَّر الحلي)، وقد وضعنا ذلك التقسيم في ثلاث مراحل ـ تبعاً للمرجعية التي تم اعتمادها في تأسيس هذا المنهج أو ذلك ـ هي:

النص/ القياس العقلي ـ التمثيلي/ القياس البرهاني ـ الأرسطوطاليسي

ونتيجة للاعتبارات التي أشرنا إليها حينها، فقد تكفَّل الفصل المشار إليه بإيضاح مرحلتين من تلك المراحل (النص ـ القياس العقلي)، مؤجلين المرحلة الثالثة إلى فصل مستقل، وهو تحديداً، هذا الفصل الذي بين يديك.

ليس بوسعنا الدخول في تفاصيل البحث دون تقديم بعض الإيضاحات الهامة التي هي بمثابة المقدمة، نتناول فيها عدة قضايا، أطرحها الآن على شكل أسئلة بالنحو التالي:

١ ـ **التحوّل المنهجي المنطقي/ المفاهيمي الفلسفي في منهج علم الكلام الإسلامي له سياقان:**

السياق الأول: ولد في مصنفات الفلاسفة وأعمالهم كنقد لمنهج المتكلمين وأدواتهم ومفاهيمهم.

السياق الثاني: وُلِد في أعمال المتكلمين أنفسهم كـ «نقد ذاتي» لمنهجهم ومفاهيمهم وآلياتهم.

السياق الثاني ظهر أساساً في سياق علم الكلام بصيغته الأشعرية، حين كادت بعض المفاهيم والأدوات التي أفرط باستعمالها الأشعري أن تعصف بالعقيدة الأشعرية كافة. هذه الأزمة الخانقة هي التي سرَّعت لديه عملية «التحوُّل/ الإنقاذ» تلك.

السؤال هو: هل التحوُّل في السياق الإمامي جاء إثر أزمة داخلية عانت منها العقيدة الإمامية أيضاً، أم أن الأمر مختلف بين جناحي علم الكلام الإسلامي وإن اتحدت النتائج؟

٢ ـ ما هي المناخات السياسية والفكرية الخاصة بالسياق الكلامي الإمامي التي ولد فيها هذا التحوُّل المنهجي؟ هل هناك ظروف ساعدت على خلق مثل هذا الأمر؟

٣ ـ ما هي خلفيات العلاقة بين علماء الإمامية والفلسفة كما يُنبئنا بذلك التراث العقائدي الإمامي؟ كيف تعامل أسلاف إماميي القرن السابع الهجري مع المنظومة الفلسفية؟

٤ ـ وأخيراً: ماذا نريد أن نتناول بالبحث عند حديثنا عن هذا التحول المزعوم؟ ومع تراث أيٍّ من علماء الإمامية تحديداً سوف نتعامل؟

هذه تحديداً ما سننشغل به على مدار القسم الأول من هذا الفصل.

أما القسم الثاني منه، فهو عبارة عن شرح لبعض تفاصيل هذا التحول ووصف للمفاهيم التي طالها هذا التغيير.

من هنا فإن كلامنا سيقع في مبحثين:

المبحث الأول: أسئلة التغيير نحو القياس البرهاني.

المبحث الثاني: التحوُّل المنهجي من القياس العقلي إلى القياس البرهاني.

المبحث الأول

أسئلة التغيير نحو القياس البرهاني

❖ **أولاً: سياقات التحول بين الفلاسفة والأشاعرة والإمامية.**

❖ **ثانياً: المناخات السياسية والفكرية التي ساعدت على خلق التحول المنهجي.**

❖ **ثالثاً: أسلاف إمامي القرن السابع وعلاقتهم بالفلسفة.**

❖ **رابعاً: ماذا نريد، ومع تراث من نتعامل؟**

أولاً: سياقات التحول بين الفلاسفة والأشاعرة والإمامية

لقد سبق أن نوَّهنا في ثنايا ما تقدم من هذا البحث أن أقدم نصّاً عثرنا عليه في أعمال فيلسوف إسلامي يصف فيه منهج المتكلمين ويعترض عليه، كان في أعمال جابر بن حيان الكوفي (ت ٢٠٠ هـ). ففي كتابه «**القديم**»، وبعد أن تحدَّث عن موضوع «القديم والمحدث»، الموضوع الذي يعد (**من أصعب الأمور عند جلّة** الفلاسفة وقُدَمائها) على حدِّ قوله[١]، مشيراً في الوقت ذاته إلى أن (أرباب هذا العلم) ـ وهو

(١) جابر بن حيان الأزدي الكوفي، **مختار رسائل جابر بن حيَّان**، عنى بتصحيحها ونشرها: بول كراوس، نشر: مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٢، ص ٥٤٢.

يقصد على الأغلب الفلاسفة والمتصوّفة ـ يدركون حقيقة القديم بنحو مباشر، لا حاجة لهم معه للاستدلال والنظر، وإنما تنشأ الحاجة لذلك إذا أرادوا نقل علمهم إلى غيرهم (**فليس الناس في إدراك الحق** سواء، بل منهم مَن يحتاج إلى واسطة، ومنهم مَن يتّصل بالحقّ صلةً مباشرة، لا واسطة بينه وبينه). عندها يوضح ابن حيَّان منهجه في هذه المهمة، معترضاً في نفس الوقت على طريقة المتكلمين في هذا الموضوع.

لنستمع إليه يقول:

(فإذا كان الأمر في القديم على ما قلناه، فسيكون مثله في المحدث؛ إذ كان ضده وخلافه، وكان العلم بأحد الضدين علماً بالآخر على رأي الصادقين الربانيين **.وليس الأمر في القديم والمحدث على ما ظنّه جهلة المتكلّمين[1] في هذا الباب، الذين استدلّوا على الغائب بالشاهد، مع تناهيهما في العناد ... مع ظهور الفساد في ذلك)[2]**.

---

(١) هل هناك طبقة للمتكلمين أخرى «عالمة» في نظر ابن حيَّان لا تستخدم منهج قياس الغائب على الشاهد؟ في الواقع إن التحقق مما يقصده جابر بن حيَّان في كلماته هذه موضوع في غاية الصعوبة؛ نظراً لأننا نتحدث عن القرن الثاني الهجري، وفي النصف الثاني منه في أغلب الظن، وحينها لم تتشكّل التيارات الفكرية وانقساماتها الداخلية، ويفرز بينها بصورة واضحة. فنحن، على ضوء ما متاح لنا من وثائق، لا نعرف اتجاهاً للمتكلمين يستخدم آلية مغايرة لآلية «قياس الغائب على الشاهد» في ذلك الوقت، وبالتالي يبقى ما يقصده ابن حيَّان في عبارته هذه لا يخلو من غموض.

(٢) جابر بن حيان الأزدي الكوفي، **مختار رسائل جابر بن حيَّان**، مصدر سابق، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٣. يضيف ابن حيَّان إلى عبارته الواردة أعلاه قائلاً: (وقد بيَّنا في أول **كتاب الإمامة** الكلام في الشاهد وكيف حاله بالإضافة إلى حال الغائب بما فيه مقنع وكفاية، فليأخذه من هناك من آثره) (ص ٥٤٣). ولكن مما يؤسف له أن هذه المختارات لا تضم الكتاب الذي يشير إليه، ولعل بول كراوس جاء به في أصل الرسائل التي حققها وليس هذا الكتاب الذي ننقل عنه، والذي هو مختار من تلك المجموعة الأوسع.

إن كلام ابن حيان هذا هو أقدم نص عثرنا عليه في بيان منهج المتكلمين (وهو منهج قياس الغائب على الشاهد كما يصرِّح النص بذلك) ومحاولة نقده، وذلك على أساس التضاد القائم بين (القديم والمحدث) وصفاتهما، مما يستحيل معه فَهَمَ القديم من خلال الإحالة إلى المحدث.

إن هذا النقد سوف يبدو أكثر وضوحاً حين نقترب من القرن الثالث الهجري حيث عاش الفيلسوف أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)، وقد عرفنا في «**التمهيد العام**» الذي صدَّرنا به هذا البحث محاولته تلك، بعد أن تمثَّلت في رسالة مستقلة حملت عنوان «**المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين**» كرَّسها لأداء هذه المهمة كما أوضح هو ذلك في مقدمة عمله المشار إليه، قال:

(وهذا الكتاب عُمل وقصد فيه أن يشعر الناس كيف يردُّون القياس الذي يستعملونه في الجدل وفي الفقه إلى القياسات المنطقية، [و] كيف يصحِّحون قياساً من مقاييسهم وحججهم ودلائلهم؛ حتى تصير صحيحة في صناعة المنطق، لا يمكن أن يعاند، ولا يطعن عليها من جهة صورها وتأليفها؛ ولذلك جعل [نا] أمثلة [الكتاب] كلها أو أكثرها جدليّة فقهية)[1].

إننا لسنا في صدد إيضاح تفاصيل محاولة الفارابي تلك، فإنها موضوع خارج عن اهتمامنا، إنما الذي يهمّنا فعلاً الإشارة إلى أنها المحاولة الأهم حتى ذلك الحين في تقويض منهج قياس الغائب على

---

(١) أبو نصر الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان، المنطقيات للفارابي، تحقيق وتقديم: محمد تقي دانش پژوه، ثلاثة أجزاء، منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم، ج ١، ط ١، ١٤٠٨ هـ، ص ١٥٣.

الشاهد. هذا بالرغم أن محاولة الفارابي جاء على شكل عملية **«إصلاحية»** توفِّر في المنهج الكلامي الشروطَ التي يفترض لابُدِّيتها المنطقيُ والفيلسوف، دون أن يعرِّض الفارابي بالصناعة الكلامية ويجرِّح أهلها وينتقص من صناعتهم كما سيفعل ذلك في كتابه الآخر **«إحصاء العلوم»** كما دللنا على ذلك في محله من التمهيد العام.

إن ما قام به الفارابي من محاولة **«إصلاحية»** نقدية هادئة، أصبح تقليداً لدى المتأخرين من أهل صناعته، ولكن بنحو أكثر **«هجومية»** واستهجاناً لمنهج المتكلمين، وهذا ما فعله إخوان الصفا[1] وابن سينا[2].

إن نقد المنهج الكلامي في السياق الفلسفي أمر طبيعي، بل ومتوقَّع

---

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء (النصف الثاني من القرن الرابع)، (٤ مج)، الدار الإسلامية ـ بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ. تعرَّضوا لمناهج المتكلمين في أكثر من موضع: متفرقاً عند عرضهم للمنطق الأرسطي في القسم المنطقي من رسائلهم (ج١، خمس رسائل من الرسالة العاشرة إلى الرسالة الرابعة عشرة، من ص٣٩٠ إلى نهاية الجزء الأول)، ومجتمعاً في قسم الآراء والديانات (الرسالة الأولى (وهي الرسالة الثانية والأربعون)، الفصلان المعنيَّان بالفرق بين أصول الصنائع والعلوم وفروعها (والأهم في الموضوع هو هذا الفصل الأخير منهما، ج٣، ص ٤٣٩). في المقابل فإن الكلمة التالية تلخِّص رأيهم في القياس البرهاني: (**إنه ميزان يعرف به الصّدق من الكذب في الأقاويل، والصواب من الخطأ في الآراء، والحقّ من الباطل في الاعتقادات، والشرّ من الخير في الأفعال**) (ج١، ص ٤٢٢).

(٢) لم يدَّخر ابن سينا وسعاً في نقد مناهج أهل الكلام والرد على آرائهم، ولكن الأثر الجامع لوجهة نظره في مناهجهم، هو رسالته المسمَّاة: **«رسالة في تعقّب الموضع الجدلي»** نُشرت بتحقيق: مهدي محقق. راجع: منطق ومباحث ألفاظ (= المنطق ومباحث الألفاظ)، مجموعة نصوص ورسائل بالعربية والفارسية اهتم بجمعها وتحقيقها: مهدي محقق، توشي هيكو إيزوتسو، مجلد واحد، منشورات جامعة طهران ـ طهران، ١٣٧٠ ش، ص ٦٠ ـ ٧٨.

جداً؛ نظراً للخصومة العريقة التي حكمت علاقة هذين التيارين الفكريين في الحضارة الإسلامية ببعضهما الآخر، فكانت إحدى تجليّات تلك العلاقة المأزومة صراعُهما على «**المنهج الحق**» ورغبة كل منهما في الاستيلاء على تمثيل الحقيقة والنطق باسمها. لكن إذا كان هذا هو موقف الفلاسفة من منهج الصناعة الكلامية، فما هو موقف المتكلمين أنفسهم؟ وكيف تلقّوا في النهاية تلك النقود من خصومهم التاريخيين؟

إن بداية الارتداد عن منهج القياس التمثيلي نجدها ـ وهذه قضية لا تخلو من مفارقة ـ عند أشد الأشخاص الذين عرفوا بتمسكهم الحرفي بالنصوص، حتى سمِّي بـ (الظاهري) لالتزامه وتقيّده بظاهر النصوص، إنه ابن حزم علي بن أحمد الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)، وقد وضع محاولته تلك في كتابه المنطقي «**التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**»، كما تناول في كتابه الشهير «**الفِصَل في المِلَلْ والأهواء والنِّحَل**».

إن موقف ابن حزم المناهض للقياس جعله يرفضه في كلا قسميه، أي القياس الفقهي والقياس العقلي، وبالتالي يستبدلهما بـ: «**كتب أرسطاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق**». هذا العلم الذي وإن لم يتكلم عنه السلف الصالح من المسلمين، إلَّا أنه علم «**مستقر في نفس كل ذي لُب**» كما يقول ابن حزم[1]، لم يتكلم فيها السلف لعدم حاجتهم إليها مع وجود الرسول بين ظهرانيهم، ونظيره علمي النحو والفقه وغيرهما من العلوم مما لم تكن في عصر النبي، ثم مسَّت الحاجة إليها

(١) ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، رسالة «**التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**»، تحقيق: إحسان عباس، المؤسَّسة العربية ـ بيروت، ١٩٨٠م، ص ٩٤.

في وقت لاحق فانشغل بها المسلمون. وليس هذا فحسب، بل إنه يعتبره كالميزان بالنسبة للصيرفي، آلة عقلية يقام بها كل علم، وفائدته تتجاوز مجالاً معيَّناً أو ميداناً خاصاً (كما هو حال النحو والفقه وغيرهما).

يقول ابن حزم: (**وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة الكتب** [الأرسطاطاليسية الثمانية] **ليست في علم واحد فقط، بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب اللّه عَزَّ وجَلَّ وحديث نبيه ﷺ**، وفي الفتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح، من أعظم منفعة)[1].

أما فائدتها في علم النظر في الآراء والديانات والأهواء والمقالات، فهي في رأي ابن حزم مما لا غنى بصاحبه عن الوقوف على معانيها[2].

إن أهم ما يدخل في صلب بحثنا من محاولة ابن حزم هو نقده لمناهج المتكلمين من قياس واستقراء، وهو ما كرَّس له الفصل الرابع عشر من كتابه تحت عنوان «**باب: ذكر أشياء عدَّها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ مَن عدَّها برهاناً**»[3]، ناقش فيه آليَّتي القياس والاستقراء، ومما قاله: (**واعلم أن قوماً غلطوا أيضاً في هذا النوع غلطاً لم يخرجوا به من هذا المنتسب، إلَّا أنهم بسوء النظر ظنّوا أنفسهم خارجين منه، فسمُّوا فعلهم في هذا الباب باسم آخر، وهو أن سمّوه: الاستدلال بالشاهد على الغائب**)[4].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٢.

(٣) المصدر السابق، ص٢٩٦.

(٤) المصدر السابق، ص٢٩٩.

ونفس الشيء فعله في مباحث الصفات من كتابه الآخر «**الفِصَل في المِلَلْ والأهواء والنِّحَل**»[1].

إن محاولة ابن حزم المنطقية وإن طالتها الشكوك بشأن أصالتها وعمقها وفهمها[2]، إلَّا أن ذلك لا يؤثر على النتيجة التي نود الوصول إليها، وهي اعتبار ابن حزم الأندلسي أول من دشَّن الطعن على مناهج المتكلمين من خارج سياق الفلاسفة والمنطقيين المسلمين.

لكن ما يقلِّل من أهمية ابن حزم بالنسبة لنا ليس افتقاره للدقة في استيعاب وعرض المنطق الأرسطي (وهو أمر نتَّفق فيه مع نقَّاد ابن حزم)، أو هزالة النقد الذي وجَّهه للقياس العقلي (وهو أمر صحيح بالقياس إلى محاولة الغزالي)، إنما ما يقلِّل من تلك التجربة هو «مغاربية» و«ظاهرية»[3] ابن حزم، اللذان تجعلان منه عنصراً هامشياً في

---

(١) ابن حزم الأندلسي، الفِصَل في المِلَلْ والأهواء والنِّحَل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عُميرة، دار الجيل ـ بيروت، ج٢، انظر مثلاً: ص ٣٣٥ (في الاستدلال على أن الله حي عالم قادر من خلال صفة أنه حي)، وص ٣٤١ (في تسمية الله بغير نص)، وص ٣٦٨ (كرَّر مذهبه القائل بعدم جواز تسمية الله بغير نص).

(٢) فقال فيه صاعد الأندلسي: (**وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بيّن السقط**) . راجع: أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (ت ٤٦٢ هـ)، طبقات الأمم، تحقيق وتعليق: حسين مؤنس، منشورات دار المعارف ـ مصر، ١٩٩٨، ص ٩٨.

(٣) من الواضح أن ابن حزم إنما ينصر في مجمل فكره طريقة أهل الحديث وليس أهل الكلام، وهو طالما عبَّر عن الإخباريين بـ «أصحابنا». انظر مثلاً: رسائل ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ص ٢٩٨. وهو فوق هذا يقول في طريق عقيدته: (وجملة الخير كله أن تلزموا ما نص عليكم ربّكم تعالى في القرآن بلسان عربي مبين، لم يفرِّط فيه من شيء، تبياناً لكل شيء، وما صح عن نبيكم ﷺ برواية الثقاة من أئمة أصحاب الحديث ﷺ مسند إليه ﷺ، **فهما** =

الأوساط الفكرية «المشرقية» و«الكلامية» التي ينتمي لها علم الكلام الإمامي، موضوع بحثنا.

من هنا، فإن المحاولة اللاحقة في تقويض مناهج المتكلمين، والتي اضطلع بها ـ وعلى أحسن وجه ـ «حجة الإسلام» أبي حامد الغزالي، تحظى بعنايتنا أكثر، لا سيَّما أنها جعلت من بغداد ـ عاصمة الثقافة الإسلامية الكبرى والتي لم يفارقها الشيعة الإمامية إلَّا مكرهين، مع بقائهم على تواصل معها حتى بعد خروجهم كما سنعرف لاحقاً ـ ميداناً لظهورها ونضجها.

إن الحديث عن دور الغزالي في تبيئة المنطق الأرسطي ونقد مناهج المتكلمين، حديث متشعّب وطويل، وهو بحد ذاته يحتاج لجهد كبير من الباحثين وفي أكثر من كتاب؛ نظراً لسعة تركته الفكرية وتنوُّعها في موضوعاتها وفي اتجاهاتها التي تنقّل بينها الغزالي، سواء في كتبه المنطقية (معيار العلم، محك النظر، القسطاس المستقيم)، أم في مقدمته الرابعة من كتابه الكلامي «الاقتصاد في الاعتقاد»، أو في مقدمته على كتابه الأصولي «المستصفى». لكن طالما أن هذه الدراسة غير معنية بالملاحظات التفصيلية التي سجَّلها الغزالي على منهج «قياس الغائب على الشاهد»، فإن ما يجب علينا بيانه هنا هو الأسباب والأزمة التي حملت الغزالي أن يتجه نحو النقد المذكور، لنرى بعد ذلك هل أن النقد

= **طريقتان توصلانكم إلى رضا ربكم عَزَّ وجَلَّ**)، راجع: الفِصَل في المِلَلْ والأهواء والنِّحَل، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٧٥. ومثله ص: ٢٨٤. وهو يقسِّم فرق الإسلام إلى خمس فرق: أهل السنة، المرجئة، المعتزلة، الشيعة، الخوارج. ثم يضع أبا الحسن الأشعري في القسم الثاني (بالمقابل مع أهل السنة)، بل وفي القسم الأبعد منهم عن أهل السنة، بمصاف جهم بن صفوان ومحمد بن كرام السجستاني. انظر المصدر نفسه: ص ٢٦٥.

الإمامي ينطلق من نفس الأزمة أم أن له أسبابه الخاصة.

إننا، ومن خلال مراجعة مصنفات الغزالي، وجدنا أن تحرّك الغزالي تخلقه ثلاثة مؤثّرات وأسباب ـ والقائمة مفتوحة يمكن أن يضاف عليها ـ تلك الأسباب هي:

السبب الأول: يعود إلى الركن الثاني من منهجية قياس الغائب على الشاهد، أي «الشاهد». إن اعتماد الإنسان كمرجعية في فهم الذات الإلهية ينتهي بنا إلى التشبيه، بل إلى أشد حالاته شذوذاً وبعداً عن روح الإسلام. لذا فإن موقف الغزالي يتلخص في بيان أن هذه الآلية تنطوي على نقص معرفي أولاً، هي السبب وراء ما وقع فيه البعض من التشبيه ونسبة النقص للذات الإلهية.

لكن الغزالي يعلم أن الموسوعات الحديثية التي يعتمدها كمرجعية في فهم الإسلام، تزخر بتلك الأحاديث التي تتوافق مع نتائج هذه الآلية الكلامية التي ينتقص منها ويلقي باللائمة عليها.

من هنا فإنه عمد في كتاب «**إلجام العوام عن علم الكلام**» إلى إسداء سلسلة من النصائح والتحذيرات والقيود والمصادرات، التي على المسلم أن يلتزم بها، ليس خوفاً من القياس ـ الذي يعلم الغزالي أن تصفيته معرفياً ممكنة جداً ـ ونتائجه التشبيهية، بل وخروجاً من مأزق النصوص التي تحفل بها مصادره الحديثية. وتلك النصائح كالتالي: **(التقديس، ثم التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة)**[1].

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، (مجلد واحد)، دار الفكر ـ بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

إن أهم عنصرين في هذه القائمة المرهقة ـ الملجِمة حقاً ـ هما: **«التقديس»** و**«الإمساك»**. الأول (تنزيه الربّ تعالى عن الجسمية وتوابعها ـ كما يقول الغزالي) مصادرة يواجه بها الغزالي القياس والنصوص الحديثية السنية. والثاني (الإمساك) فهو الامتناع (**عن التصرف في ألفاظٍ واردةٍ يجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار والإمساك عن التصرف فيها من ستة أوجه: التفسير، والتأويل، والتصرف، والتفريع، والجمع، والتفريق**)[1] **وهو يعني بـ«التفريع»**: القياس.

السبب الثاني: لقد سمعنا في التمهيد العام ما قاله العلَّامةُ الحلي بشأن مناهج المتكلمين الفاسدة، حيث عدَّ من تلك المناهج منهجهم القائل: إن **«عدم الدليل دليل على بطلان المدلول»** ، أو ـ وهذا تعبير آخر لنفس الفكرة ـ إن **«ما لا دليل عليه يجب نفيه»**. هذا النحو من الاستدلال هو في الواقع الطريقة المفضلة لدى متكلم الأشعرية الأكبر القاضي أبي بكر الباقلاني. ولو دقَّقنا في ما يعنيه توظيف هذا المفهوم في الآلية الكلامية[2] (= قياس الغائب على الشاهد)، فإننا سوف نخرج بنقطة خطيرة جداً، مفادها: أن ما لا نجد دليلاً عليه في الشاهد (= الإنسان) فإننا يمكن، بل يجب، نفيه عن الله (= الغائب)، وهذا موقف يفضي بنا للقول بأن الشاهد يكون حاكماً على فهمنا للغائب. فمثلاً نظرية حدوث الأجسام تستخدم في التدليل على وجود الصانع،

(١) المصدر السابق، ص ٣٠٦.

(٢) هذا التقييد ضروري جداً في فهم أزمة هذا الاستدلال، فإن **«عدم الدليل دليل على بطلان المدلول»** لا ينطوي على أي إشكال لو كان مقصوراً على المجال الفقهي، وهو ما يُعبَّر عنه بـ **«أصل البراءة»**، ولكن المشكلة تأتي خاصة من توظيف هذا النوع من الاستدلال في مباحث علم الكلام.

وبناء على هذا النمط من الاستدلال يكون بطلان القول بنظرية حدوث الأجسام مؤذناً ببطلان القول بوجود الصانع!!

لقد أوضح ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) طريقة الباقلاني بعبارة تُبيِّن مكمن الخلل فيها فقال (والضمير في نص ابن خلدون يعود لأبي الحسن الأشعري) :

(واقتفى طريقته من بعده تلاميذه، كابن مجاهد وغيره. وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم، وهذَّبها **ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين** .. وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم. **وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقُّف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)**[1].

إن أهم ما تمسك به صاحب هذه الفكرة هو أننا لو لم نؤمن ببطلان المدلول ببطلان دليله لكان بوسع أحدهم أن يدعي المستحيلات (كأن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نعلمها) ولا يكون بوسعنا الرد عليه؛ لأن وجود تلك المستحيلات لا دليل على ثبوتها. وليس هذا فحسب، بل ولا يمكننا الإيمان بأي فكرة نظرية أخرى؛ لاحتمال أن يكون لها معارض لا نعلمه أو أننا وقعنا في غلط لا ندركه. إذن فلكي نحافظ على تماسك أفكارنا لا بدَّ لنا من الإيمان ببطلان المدلول الذي لا دليل عليه.

إن علم الغزالي بهذه الإشكالية دفعته إلى تحليل سببها، فوجد أنها

---

(١) ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي، **مقدمة ابن خلدون**، (٣ أجزاء)، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، ٢٠٠٦، ج ٣، ٩٧٥.

تعود إلى طريقة المتكلمين المسماة بـ «**السبر والتقسيم**»، أو إلى عدم اعتمادهم «**البديهيات**» في سلم استدلالهم، ووجد أن حل الأزمة يكون إما باعتماد «**البديهيات**» (في القضايا التي يكون للبديهيات فيها حضور)، وإما باعتماد «**قسمة ثنائية حصرية**»، دائرة بين النفي والإيجاب. فمثلاً من يدعي وهو في قاعة الدرس أن جبلاً بحضرته، يمكننا أن نبطل قوله بمجرد القول: إن عدم وجود «الجبل في قاعة الدرس» أمر بديهي، وبالتالي فبوسعنا نفيه. أما طريقة «السبر والتقسيم» ومعالجتها فيمكننا أن نقول: طالما أن الحالات والصور والأقسام التي يؤتى بها للدليل «**غير حصرية**»، أي غير دائرة بين النفي والإثبات، فإنه لا يمكننا بعد بطلان تلك الأقسام الجزم ببطلان الدليل وبالتالي نفي المدلول[1]، وهو على العكس فيما لو كان أقسام الموضوع المتصورة محصورة، بنفيها يكون الموضوع مقطوع بعدمه. من هنا نجد الغزالي انصرف في «**محك النظر**» لبيان مكامن الخلل التي يمكن أن يمنى بها التفكير البشري وكيفية معالجتها والتغلب عليها[2].

هذا ويضاف في رد هذه الفكرة: أن المراد بقولكم «ما لا دليل عليه» إن كان هو عدم الدليل في «نفس الأمر والواقع» فهذا مما لا سبيل لكم لإثباته، وإن كان بحسب بحثكم وتنقيبكم، فإنه يجاب عليه بإمكانية أن يكون غائباً عن نظركم وأنكم لا تعلمون به، وبالتالي فلا مسوغ لكم لنكرانه ونفيه[3].

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، القسطاس المستقيم، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، مصدر سابق، ص٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، محك النظر، تقديم وتحقيق: رفيق العجم، دار الفكر ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ١٢١ وما بعدها.

(٣) انظر: الإيجي، عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، تحقيق: عبد الرحمن =

السبب الثالث: يرتبط الأمر هنا بما عرف بـ «**نظرية الأحوال**»، وهي نظرية تعود ـ كما هو معروف ـ إلى أبي هاشم الجُبَّائي، تعالج مشكلة الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية، لم يقتصر تأثير هذه النظرية وتداولها على المدرسة التي ولدت فيها (= المدرسة الاعتزالية)، بل امتد تأثيرها إلى جميع الفرق الإسلامية، فوجدت لنفسها داخل تلك الفرق أعلاماً كبار يعتنقونها ويدافعون عنها بحماس، حتى ليمكننا القول إنها «نظرية عابرة للانشقاقات المذهبية»، وقد قبلها من أسلاف الغزالي كلاً من القاضي أبي بكر الباقلاني (على تحفُّظ) وأبي المعالي الجويني[1].

لقد اختلفت التفسيرات بشأن نظرية الأحوال، وهو اختلاف يعود جزء كبير منه إلى طبيعة هذه النظرية وتعقيدها حتى ليكون من الشاق مجرد تصورها. وعلى أية حال، فإننا نحاول هنا عرضها بنحو مختصر يسمح لنا بفهم الجانب الخاص منها الذي أرغم الغزالي إلى اللجوء إلى المنطق الأرسطي لمحاولة حلها:

إن قياس الغائب على الشاهد لا يمكن أن يتحقق ـ وهذا عرفناه سابقاً ـ إلَّا مع وجود جامع مشترك يصحِّح تعدية الصفة من الشاهد

= عميرة، ط ١، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٩٧م، ج ١، ص ١٨٦ ـ ١٨٧. وكذا: التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية ـ باكستان، ط ١، ١٩٨١م، ج ٢، ص ١٠٦. وسنشير لاحقاً إلى المصادر الشيعية التي ناقشت الموضوع.

(١) الجويني، عبد الملك، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود/ مراجعة التحقيق: محمود الخضيري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر/ الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١، ١٩٦٥م، ص ٨٧. وله أيضاً: الشامل في أصول الدين، تحقيق: فيصل بدير عون وسهير محمد مختار وعلي سامي النشار، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، ١٩٦٩م، ص ٦٢٩ ـ ٦٣٠.

للغائب. ولو أخذنا صفة العلم كمثال وأثبتناها لله، فإن علينا أن نظهر الجانب المشترك بين الشاهد والغائب الذي قامت عليه هذه النسبة، وحيث إن هذا الجانب لا يمكن أن يكون نفس **«العلم»** إذ إن ذلك يوجب اتحادهما في المعلومات، وهو أمر يجعلنا أمام محذورين ليس بوسعنا قبول أي منها، وهذان المحذوران هما: الحط من العلم الإلهي أو رفع الإنسان إلى مرتبة الإله فيكون شريكاً لله. وعليه فلا يبقى لنا إلَّا إن يكون الجانب المشترك هو قولنا: **«عالم»**.

وبعبارة أخرى: إن لدينا ثلاثة أطراف: الطرف الأول الذات (الإنسان، الله)، الطرف الثاني الصفة (العلم بحسب مثالنا)، الطرف الثالث الحال (عالم). وبفضل إثبات الطرف الثالث (= الحال) والقول: الله عالم والإنسان عالم، أمكننا تحصيل قاسم مشترك في القياس وبالتالي نسبة صفة «العلم» لله تعالى.

وبعبارة ثالثة: إن للذات الإلهية علماً، ولكن هذا العلم ليس هو نفس الذات؛ لأننا ندرك باختلاف دلالة كل من كلمة «ذات» وكلمة «علم»، كما أنهما ليسا منفصلين تماماً؛ وإلَّا كان العلم قديماً وشريكاً لله تعالى لأن صفة «علم» مما لا تزل، أي أزلية أبدية، فلا يبقى لنا إلا القول إن الله يكون على «حال» تجب له صفة «العلم».

من هنا فإن العقل الأشعري في صيغته النهائية التي انتهى إليها على يد الجويني، ربط نسبة الصفات الإلهية وجميع التعليلات في الإلهيات بفكرة «الحال» التي من خلالها يصحح التعليل في القياس العقلي.

محاولة الغزالي في معالجة هذه المشكلة تكمن في إعطاء تفسير مقبول لمفهوم الحال يعتمد على الجهاز المفاهيمي للمنطق الأرسطي، وهذا ما حاوله في أهم كتبه المنطقية **«معيار العلم في فن المنطق»** حيث

جعل من «**مفهوم الكلي الطبيعي**» في المنطق الأرسطي نفسه مفهوم «**الحال**» لدى المتكلمين[1].

الآن وبعد أن عرفنا الأسباب التي حملت الغزالي للقيام بتلك الخطوة الحاسمة، نصل إلى النقطة الأهم في هذا الجزء من بحثنا، وهي عبارة عن سؤالنا: هل التحوُّل المنهجي في السياق الإمامي جاء إثر أزمة داخلية عانت منها العقيدة الإمامية كما لاحظنا ذلك قبل قليل عند الغزالي، أم أن الأمر مختلف بين جناحي علم الكلام الإسلامي وإن اتحدت النتائج؟

لنعد إلى الأسباب الثلاثة:

فيما يتعلَّق بأزمة «التشبيه» فإننا عرفنا في الفصل الثاني أن بعضاً من أهم متكلمي عصر النص قد حكت الأخبارُ طرفاً من آرائهم التي يظهر منها التشبيه، وقد تضمنت تلك الأخبار تصحيحات عقائدية تقدم بها أئمة أهل البيت عليهم السلام في هذا الصدد، بل وتحذيرات لتلاميذهم المعنيين بما يمكن أن ينتهي إليه هذا النمط من الاستدلال «القياسي» (أضع هذه الكلمة الأخيرة بين قوسين لأن هذا التحذيرات لم تفهم بهذا النحو في الوعي الكلامي الإمامي إلّا بعد التحولات المنهجية، موضوع حديثنا). من جهة أخرى فإننا سمعنا من الشريف المرتضى نسبة التشبيه إلى القُميين، باستثناء أبي جعفر ابن بابويه الصدوق (وهذا الاستثناء في غاية الأهمية بالنسبة لما نحن فيه كما سنعرف بعد قليل).

هذا كل ما قيل في نسبة التشبيه إلى أسلاف الإمامية، وهو قول حتى لو أخذناه على محمل الجد، فإنه يبقى قولاً ذا إطار تاريخي يقتصر

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

على عصر النص والسنوات القليلة التي تلته، أو حتى قيام المدرسة البغدادية في أفضل الأحوال.

لكن الأمر الأهم في الموضوع أن هذه الآراء الكلامية، وتلك النصوص المنسوبة لأئمة أهل البيت ﷺ، لم تشق طريقها داخل المنظومة العقائدية الإمامية أو موسوعاته الروائية. فالآراء إما نوقشت وإما وضع تأويل لها يعيدها إلى السياق التقديسي التنزيهي.

أما النصوص الروائية، فقد مرت بمرحلتين هامتين من النقد:

أولاً ـ من قبل نفس جامعيها ومصنفيها بعد أن غربلت وفحصت وشذِّبت ثم وضعت في تلك المدوَّنات (وهنا تأتي جهود الشيخ الصدوق المتميزة، وتظهر أهمية استثنائه كما تضمنته كلمات الشريف المرتضى).

وثانياً ـ من قبل أعلام متكلمي الإمامية وتشدُّدهم الصارم في قبول ما جاء في هذه المدوَّنات المذكورة أعلاه، وقد أشرنا في الفصل السابق إلى بعض تلك المعايير في قبول وتمحص الروايات كما تضمنته كلمات الشيخين المفيد والمرتضى.

إذن، فما ورثه إماميو القرن السابع بشأن التشبيه عن أسلافهم المتقدمين يعد تركة نقية نسبياً، قياساً بما واجهه المتكلم الأشعري الذي كانه الغزالي، وعليه فإن تلك التركة لا تشكِّل بحدٍّ ذاتها أزمة عقائدية إمامية تلقى فيها اللائمة على قياس الغائب على الشاهد. بل العكس هو الصحيح، أعني أن النصوص المشار إليها شكَّلت دعامة قوية حالت دون وقوع متكلمي الإمامية في مأزق التشبيه الذي كان من الممكن أن يجرّهم إليه منهج قياس الغائب على الشاهد.

أما فيما يتعلق بالسبب الثاني (= الاستدلال بعدم الدليل دليلاً على بطلان المدلول) الذي حمل الغزالي على نقد مناهج المتكلمين، فإننا

وإن كنا نجده في التراث الكلامي للإمامية السابق للقرن السابع الهجري[1]، كما نجد نقْدَه في الكتب الكلامية الإمامية في هذا القرن[2]، إلَّا أننا لا يمكن أن نعده «**سبباً حقيقياً**» لأزمة هددت المعتقد الإمامي دفعته «**بنفسه**» لتغيير منهجيته، بقدر ما هو تحول منهجي طال الفكر الإسلامي برمته ووجد صداه لاحقاً لدى مفكري وعلماء الإمامية.

نعم، يمكننا أن نسجل فرقاً في غاية الأهمية بين المتكلم الأشعري والمتكلم الإمامي في مواجهة هذا الموضوع، فحيث بقي الأشعري يمارس هذا النوع من الاستدلال بدون أن يعي بأزمة تهدده حتى مجيء الغزالي، نجد أن نظيره الإمامي قد أحس بخطورة مثل هذا الاستدلال وما ينطوي عليه من مغامرة في الفكر؛ لذا فهو يضعه على طاولة النقاش منذ وقت مبكِّر ويُسائل متكلمه الأبرز ـ الذي كان الشريف المرتضى في حينه ـ عن المبررات المنهجية التي يقدمها للتمسك بمثل هذا الاستدلال[3]، وهذه

(١) انظر مثلاً: الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الملخص في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، منشورات جامعة طهران، ط ١، ١٣٨١ هـ. ش، ص ١٣٠ ـ ١٣١. وله أيضاً: الشافي في الإمامة، حقَّقه وعلَّق عليه: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، راجعه: فاضل الميلاني، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر ـ طهران، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٥. ورسائل الشريف المرتضى، تقديم: أحمد الحسيني، إعداد: مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم ـ قم، ج ٣، ١٤٠٥ هـ، ص ٣٣٣. والحلبي، أبو الصلاح تقي بن نجم، تقريب المعارف، تحقيق: فارس تبريزيان (الحسون)، ١٤١٧ هـ ق، ص ١٥١. بل سنرى لاحقاً، وتحديداً عند حديثنا عن علوم العقل الضرورية أن من متكلمي الإمامية مَن يعد هذه القضية من ضروريات العقل التي لا يعتريها الشك.

(٢) ابن المطهَّر الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، طبعة قم ـ ١٤١٦ هـ، ص ١١٦.

(٣) انظر محاولة الشريف المرتضى في: رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم ـ قم، ١٤٠٥ هـ، ص ٩٩.

مفارقة غريبة إذا ما عرفنا أن الأشعري، الذي شعر بالأزمة مؤخراً، انصرف بعدها نحو المنطق الأرسطي لحلها، في حين توقف المتكلم الإمامي عند هذا الحدّ حتى حلول القرن السابع الهجري.

الطريف أن المرتضى وضع قيوداً لحل أزمة هذا الاستدلال قريبة من تلك الحلول التي اقترحها الغزالي، أي توظيف عنصر «البداهة» و«الحصر» لأقسام الموضوع، لكن محاولة المرتضى وإن شابهت محاولة الغزالي في طريقة الحل، إلَّا أنها لم تقتلع آنئذٍ جذور الإشكالية كما سيفعله الغزالي؛ نظراً لاختلاف مرجعية كل منهما في تصور مفهوم «البداهة» و«الحصر». فالغزالي يتكلم عن «البديهيات» و«الحصر الثنائي» كما يطرحهما المنطق الأرسطي، في حين أن المرتضى يبقيهما كما هما في التراث الكلامي، أي قائمان على تصور «**الضرورة**» بمعنى مجرد الإلجاء الإلهي (والإلجاء هنا يستخدم بمعناه اللغوي: أي ما لا يسعك نفيه)، وعلى تصور «**الحصر**» على طريقة «**السبر والتقسيم**» المفتوحةُ القسمة، لا ثنائيتها الدائرة بين النفي والإثبات.

أما **السبب الثالث**، وهو القول بالحال، فإن المذهب الإمامي يذهب إلى عينية الصفات مع الذات الإلهية وينفي الحاجة للحال في نسبة الصفات للذات الإلهية. نعم، انفرد الشريف المرتضى بالقول بالحال ودافع عنه بحماس[1]، ولكن ذلك لم يؤثر على الموقف العام الذي سار عليه متكلمو الإمامية.

والآن وبعد أن عرفنا أن التحوُّل المنهجي في السياق الإمامي لم يكن نفسه السياق الأشعري (في السببين الأول والثالث، بل والثاني بناءً

---

(١) الشريف المرتضى، الملخص في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٩١، وص ١٦٤.

على ما شرحناه سابقاً)، وأن المنظومة العقائدية كانت بمنأى عن الأزمات الداخلية التي واجهها علم الكلام الأشعري، يحق لنا أن نتساءل عن السبب الذي دفعهم للسير في هذا الاتجاه؟

قبل أن يتضح جوابنا على هذا السؤال، لا بدَّ لنا من مراجعة الفكرة السلبية التي يحملها البعض بشأن العلاقات الفكرية بين مذاهب المسلمين، فهذا البعض يحلو له أن يضع فواصل نهائية في مسيرة الفكر الإسلامي العام، ويجعل من كل مذهب له صيرورته التكاملية الخاصة به، فلكي يكون المذهب أو الاتجاه الفكري «**أصيلاً**»، عليه أن يكون «**نقياً**»، يتطوَّر ويتغير ولكن بمعزل عن الآخرين والتواصل معهم.

إن هذه الفكرة ليست فقط خاطئة في مفهومها بشأن «**الأصالة الفكرية**» وعلاقات الأفكار فيما بينها، بل وهي خاطئة أيضاً في فهمها لواقع التاريخ الثقافي للحضارة الإسلامية والعلاقات التي سادت بين مذاهبها ومفكريها وتداول مصنفات الفرق فيما بينها وتتلمذ الكثير منهم لدى علماء من المذاهب المغايرة لهم. وهذا الأمر ليس مقتصراً على حقل معرفي خاص أو فترة زمنية محددة، بل يعم جميع حقب التاريخ الإسلامي وإن كان بنسب مختلفة. وخير مثال على التواصل الفكري بين الإمامية وغيرهم أنك تجد الكثير من كبار أعلامهم لهم أساتذة كثيرين من أعلام المذاهب الأخرى، بل إن ملاحظة أهم كتب التراث الإمامي تكشف هذه الحقيقة بشكل جلي لا مزيد عليه، نظير كتاب «**الملخص في الأصول**» للشريف المرتضى، وكتاب «**حقائق التأويل ومتشابه التنزيل**» للشريف الرضي، وكتاب «**التبيان في تفسير القرآن**» للشيخ الطوسي. فهذه الكتب الثلاثة، المهمة جداً في التراث الإمامي، ما هي إلَّا عينة بسيطة جداً على مدى التواصل الفكري الإسلامي الواسع؛ وذلك خلال

الحضور الكبير لآراء واتجاهات علماء المسلمين كمكوِّن رئيسي في جميع مناقشات هذه الكتب.

إن الحديث عن التحوُّل المنهجي الذي يشكِّل المحطة الثالثة من تاريخ المنهج العقائدي لدى الإمامية، يأتي في هذا السياق من التواصل الفكري بين الحاضنتين الإسلاميتين (الحلِّيَّة ـ البغدادية) في القرنين السادس والسابع الهجريين، وهو ما سنحاول في الفقرة القادمة إلقاء الضوء على بعض جوانبه (أي التواصل) والمناخات التي ساعدت عليه.

ثانياً: المناخات السياسية والفكرية التي ساعدت على خلق التحول المنهجي

إن علاقة ما هو سياسي بما هو فكري هي إحدى أهم الإشكاليات التي يواجهها دارسو تاريخ الأفكار، فلطالما كان لرجل السياسة دوره الأكبر في إنعاش الوسط الثقافي أو الحط منه والقضاء عليه. وهذه ملاحظة ليست تقتصر على حضارة بعينها أو نظام سياسي محدد، بل هي ملاحظة تكرر نفسها في أكثر من سياق حضاري وفي أكثر من شكل نظام سياسي.

في الوسط الإسلامي تبدو لنا هذه الظاهرة واضحة جداً من خلال القمع والتهميش الفكري لبعض المذاهب الإسلامية (كما هو الحال مع المذاهب الشيعية عامة)، أو بعض القطاعات من المعرفة (كما هو الحال مع معاناة الفلاسفة والصوفية مثلاً)، وسترتبط حالات الانتعاش الفكري لهذه المذاهب، أو القطاعات المعرفية، تبعاً لطبيعة رجل السياسة الذي بيده زمام الأمور.

من الواضح أن الوجود الإمامي في القرن الخامس الهجري، أو

بالأحرى النصف الثاني منه، لم يكن مرحباً به في بغداد، مما اضطر شيخ الطائفة الطوسي عام (٤٤٨ ـ ٤٤٩) إلى شدِّ رحاله صوب النجف صانعاً منها حاضرة علمية جديدة، وهذه الحاضنة التي سيشكل جيلها الثاني المشايخ الأوائل للمدرسة الحلية (ابن رطبة وعربي بن مسافر).

إن خروج الشيخ الطوسي كان سيتلوه سنين عجاف من الاستبعاد الفكري للمذهب الإمامية في حاضنته العريقة بغداد. ففي الوقت الذي خرج الطوسي، بدأ العمل على تدشين إحدى أهم المدارس في تاريخ الحضارة الإسلامية، وهي المدرسة النظامية التي اختطها الوزير نظام الملك الحسن بن علي الطوسي (ت ٤٨٥ هـ) عام ٤٤٧، واكتمل العمل فيها عام ٤٤٩[١]، هذه المدرسة التي ستمثِّل ذروة الإقصاء السياسي ـ الفكري للمذهب الإمامي. فبينما حصلت المذاهب الإسلامية على اعتراف السلطة السياسية، وسمح لعلمائها تدريس آرائهم المذهبية، لم يحظ المذهب الإمامي بأي اعتراف من هذا القبيل، بل ـ وبالإضافة إلى عدم الاعتراف ـ لم يسمح لأبنائه حتى مجرد التدريس، ويكفي أن نعرف في هذا السياق ما حدث مع الأديب والنحوي الشيعي أبي الحسن علي بن محمد بن علي الفصيحي الأسترآبادي (ت ٥١٦ هـ)، الذي كان يدرّس النحو في المدرسة النظامية، وما عاناه من الطرد والعزل. فلما «**اتهم**» بالتشيع، سُئل في ذلك فقال: (لا أجحد، أنا متشيع من القرن إلى القدم)[٢].

---

(١) انظر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ط ٥، ١٩٨٣م، ج٥، ص١٦٧.

(٢) الصدر، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، مطبوعات النجاح ـ القاهرة، ط ٤، ١٩٧٦م، ص١٧٥. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ١، ص١٦٥، وج ٨، ص٣١٣. القمّي، عباس بن محمد رضا، الكنى والألقاب، =

فكانت هذه الكلمة كافية بطرده ومنعه من التدريس واستبداله بأبي منصور الجواليقي البغدادي.

إن تاريخ المدرسة النظامية هو خير مثال على الإقصاء الذي عاناه الشيعة الإمامية في نفس بلدهم. ولكن مع كل هذا التهميش فإن علماء المذهب الإمامي لم ينقطعوا عن بغداد، سواء في الدراسة وأخذ العلم عن علمائها، أم في الإقامة فيها والاختلاط بعلمائها، والإحاطة بأوساطها الفكرية ونقاشاتها العلمية، وسوف أذكر بعد قليل جملة من أسماء علماء المذهب الإمامي الذين كان لهم حضورهم رغم هذه الظروف الصعبة.

إن التحول السياسي الأهم الذي أثّر كثيراً في مسألة الوجود الشيعي في بغداد، هو توالي سلسلة من الخلفاء العباسيين المتعاطفين مع المذهب الشيعي، وهؤلاء الخلفاء هم:

أ ـ الخليفة الناصر لدين الله، أحمد بن الحسن (خلافته من ٥٧٥ ـ ٦٢٢).

ب ـ الخليفة المستنصر بالله، المنصور بن محمد (خلافته من ٦٦٣ ـ ٦٤٠)[1].

ج ـ الخليفة المستعصم بالله، عبد الله بن المنصور (خلافته من ٦٤٠ ـ ٦٥٦).

= تقديم: محمد هادي الأميني، مكتبة الصدر ـ طهران، ١٤٠٩، ج٣، ص٣١. الصفدي، أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م، ج٢٢، ص٥٦.

(١) يفصل بين الناصر والمستنصر الخليفةُ الظاهر بأمر الله محمد بن أحمد، الذي كانت خلافته تسعة شهور ونصف تقريباً (من سنة ٦٢٢ ـ ٦٦٣) ثم قتله حاجبه.

وكانت أهم فترة تلك التي حكم فيها الخليفة الناصر لدين الله، الذي يبدو من سيرته أنه كان محبّاً لأهل البيت معترفاً بسمو مقامه[1]، فهو بالإضافة إلى تأليفه كتاب «**فضائل أمير المؤمنين**»[2] قد زار مشهد أمير المؤمنين مراراً[3]، وأمر بإعمار سرداب الغيبة في سامراء ونقش عليه أسماء الأئمة الاثني عشر[4]، كما نقلت عنه أبيات تدل على تشيعه[5]. ثم

---

(١) نص على تشيُّعه محمد طاهر القمي الشيرازي (ت ١٠٩٨) في كتابه «الأربعين في إمامة الأئمة الطاهرين» (تحقيق: مهدي الرجائي، ط١، ١٤١٨هـ، ص ٤٦٣). ووصفه بالتشيع والميل إلى الإمامية عباس القمي (الكنى والألقاب، مصدر سابق، ج٢، ص ٥٠٥). وفي كتاب «اليقين باختصاص مولانا علي عليه السلام بإمرة المؤمنين» للسيد ابن طاوس (ومعه تتمته: التحصين لأسرار ما زاد من أخبار كتاب اليقين)، تحقيق: محمد باقر الأنصاري ومحمد صادق الأنصاري، (مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) ـ قم، ط ١، ١٤١٣ هـ، ص ١١١) قال عند ذكره الخليفة: «رضوان الله عليه». وكذا ترحَّم عليه الشيخ زين الدين علي بن جبير في كتابه (نهج الإيمان) (تحقيق: أحمد الحسيني، مجمع الإمام الهادي ـ مشهد، ط١، ١٤١٨هـ، ص٤٥٩). كما نص الشيخ مفلح بن راشد البحراني في كتابه «إلزام الناصب» (تحقيق: الشيخ عبد الرضا النجفي، ط١، ١٤٢٠، ص٢٤١) على اعتراف الناصر بأحقية الإمام علي بالخلافة. ومن المعاصرين ممن يذهب إلى تشيعه رسول جعفريان (انظر: مجلة تراثنا، نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث (طبعة قم)، ع٣، السنة ١٤، رجب ١٤١٩، ص١٧٤).

(٢) نقل السيد ابن طاوس عدة أحاديث عن هذا الكتاب برواية السيد فخار بن معد الموسوي، انظر: اليقين باختصاص مولانا علي عليه السلام بإمرة المؤمنين، مصدر سابق، الأبواب: ١٣٥ ـ ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣) ابن طاوس، فرحة الغري في تعيين قبر أمير المؤمنين، تحقيق: تحسين آل شبيب الموسوي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨م، ص١٤٤.

(٤) الحائري، علي اليزدي، إلزام الناصب في إثبات الحجة الغائب، مصدر سابق، ج١، ص ٢٩٩.

(٥) القمي، محمد طاهر، الأربعون، مصدر سابق، ص٤٦٣ ـ ٤٦٤.

إنه أسند منصب القضاء لمنطقة الكرخ إلى أصيل الدين ابن الشطوي (ت ٦٣٦ هـ) الذي يُعتقد أنه كان شيعياً[١]، بل إنه تولى الوزارة له اثنان من الإمامية، هما: نصير الدين الناصر بن المهدي العلوي، ومؤيد الدولة محمد بن عبد الكريم العلقمي، والأول صهر السيد رضي الدين ابن طاوس.

أما الخلفاء الباقون، فلا يختلفون كثيراً عن هذه المسيرة[٢].

إن هذه العلاقة الطيبة بين العلويين والعباسيين على حدِّ تعبير السيد الأمين[٣]، قد سمحت بتواجد عدد من علماء الإمامية في الساحة البغدادية، وهو العامل الذي اعتقد أنه كان صاحب التأثير الأكبر في تعرّف الشيعة الإمامية على المناخات الفكرية التي تعيشها بغداد. ومن المهم هنا أن نعرف أن أهم كتاب أشعري في حينه هو كتاب «**المحصل**» لفخر الدين الرازي، كان يختص باهتمام الحلِّيِّين وتحوَّل إلى مقرّر صالح للتدريس كما فعل المحقق سالم بن محفوظ السوراوي ـ والذي سنعرف بعد قليل علاقته ببغداد ـ حين درّسه للمحقق الحلي[٤].

ومن أجل تأكيد تواصل علماء الإمامية، ولا سيَّما الحلِّيِّين، مع

---

(١) مجلة تراثنا، مصدر سابق، العدد الثالث، السنة ١٤، ص١٧٢.

(٢) انظر: ابن طاوس، فرحة الغري في تعيين قبر أمير المؤمنين، مصدر سابق، ص ١٤٤ ـ ١٤٥، حيث قال في عبارة لا تخلو من دلالة: وكذلك الخليفة الناصر لدين الله زاره [يقصد مشهد الإمام علي] مراراً، وكذلك الخليفة المستنصر وعمل الضريح الشريف وبالغ فيه وزاره، وكذلك الخليفة المستعصم وفرق الأموال الجليلة عنده، **والحال في ذلك أظهر من أن يخفى.**

(٣) الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج٩، ص١٠٠.

(٤) الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، منشورات الأعلمي ـ طهران، مهمل من التاريخ، ص٣٩٣.

الحاضنة البغدادية نأتي هنا بجملة من أسماء أولئك العلماء الذين كان لهم حضورهم في هذه الساحة الثقافية[1]:

١ ـ أبو العلاء الخصيب بن المؤمل بن محمد بن سلم بن الخصيب التميمي (ت ٥٤١ أو ٥٦٥ هـ)[2].

٢ ـ عميد الرؤساء هبة الله بن حامد بن أحمد بن أيوب الحلي (ت ٦٠٩ أو ٦١٠ هـ). الفقيه اللغوي، والأديب النحوي الكبير، والراوي للصحيفة السجادية[3].

٣ ـ أبو الحسين يحيى بن الحسن بن الحسين ابن البطريق (ت ٦٠٠ هـ) صاحب كتاب «**عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار**»[4].

---

(١) لا يفوتنا التنويه على أنَّ إحالتنا للمصادر في الهوامش القادمة ليس الهدف منها تحديد مراجع لترجمة الشخص المعني بقدر كونها مصادر أشارتْ إلى أن هذا الشخص قد سكن بغداد أو درس فيها، أو أي نوع من أنواع الاتصال بها.

(٢) السمعاني (ت ٥٦٢ هـ)، عبد الكريم بن محمد بن منصور، الأنساب، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ج ١، ط ١، ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨م، ص ٤٧٩. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ٦، ص٣٢١.

(٣) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ١، ١٤٠٧ ـ ١٩٨٧، ج ٤٣، ص ٣٩٣. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٢٧، ص ١٥٣. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٢٦٢. النوري الطبرسي، حسين بن محمد تقي المازندراني، خاتمة مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٥ هـ، ج٣، ص ٤٨. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية، منشورات مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط١، ١٣٧٦ هـ، ج ١٣، ص ١٣٦.

(٤) ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين، لسان الميزان، منشورات مؤسسة الأعلمي=

٤ ـ محمد بن أحمد بن حمزة بن جيا. قال الذهبي عنه[١]: جالس النقيب أبا السعادات هبة الله بن الشجري النحوي وأبا محمد بن الخشاب وأخذ عنهما.

٥ ـ أبو الحسن علي بن الحسين بن عنتر، شميم الحلي (ت ٦٠١ هـ)[٢].

٦ ـ الحسين بن هبة الله بن رطبة السوراوي (ت ٥٧٩ هـ) إمام المذهب الإمامي في حينه[٣].

٧ ـ علي بن علي بن منصور ابن الخازن (ت ٦٠١ هـ)[٤].

٨ ـ أبو الفتوح الحلي النحوي، نصر بن علي بن منصور ابن الخازن (ت ٦٠٠ هـ)[٥].

= للمطبوعات ـ بيروت، ط ٢، ١٩٧١ ـ ١٣٩٠، ج ٦، ص ٢٤٧. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد الدمشقي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط ٥، ١٩٨٠، ج ٨، ص ١٤١.

(١) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، المختصر من تاريخ ابن الدبيثي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٧م، ص ١٠.

(٢) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف، محيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ٩، ١٤١٣. ١٩٩٣م، ج ٢١، ص ٤١١ ـ ٤١٢. الزركلي، خير الله، الأعلام، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٧٤. وابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة ـ بيروت، ج ٣، ص ٣٩٣. الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ٢٠، ص ٢٠٣.

(٣) الصفدي، الوافي بالوفيات، مصدر سابق، ج ١٣، ص ٥١.

(٤) المصدر السابق، ج ٢١، ص ٢٢٢.

(٥) المصدر السابق، ج ٢٧، ص ٤٨. والأمين، حسن، مستدركات أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٨ ـ ١٩٩٧، ج ٢، ص ٣٣٨.

٩ ـ نجم الدين علي بن يحيى ابن البطريق (ت ٦٤١ أو ٦٤٢ هـ)[(١)].

١٠ ـ السيد رضي الدين علي بن طاوس[(٢)].

١١ ـ السيد فخار بن معد الموسوي[(٣)].

١٢ ـ أبو الثناء محمود بن هبة الله الحلي[(٤)].

١٣ ـ أبو عبد الله الحسين بن أبي القاسم علي بن نما الحلي (ت ٦١٨ هـ)[(٥)].

١٤ ـ أبو محمد بن أبي الفتح الواسطي[(٦)].

---

(١) ابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر البصروي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ج ١٣، ط ١، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨م، ص ١٩١ ـ ١٩٢. الصفدي، الوافي بالوفيات، مصدر سابق، ج ٢٢، ص ١٩١. السبحاني (إشراف)، جعفر، معجم طبقات الفقهاء، تأليف: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، منشورات مؤسسة الإمام الصادق ـ قم، ط ١، ١٤١٨ هـ، ج٧، ص ١٨٣.

(٢) أمر دراسته وإقامته في بغداد مما لا يخفى على أحد، انظر مثلاً: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ٨، ص ٣٥٩.

(٣) من الواضح أن السيّد فخار بن معدّ الموسوي قد أخذ الحديث عن الفقيه السيد أبو محمد الحسيني المدني قُريش بن سُبيع (٥٤٠ ـ ٦٢٠ هـ)، وهذا الأخير قدم بغداد صبيّاً واستوطنها، بل إنه روى عن الفقيهين الإماميّين: الحسين بن هبة اللّه بن رطبة السوراوي، وعبد اللّه بن جعفر بن محمد الدوريستي، ونحن نعلم أن ابن رطبة كان في بغداد أيضاً كما سمعنا قبل قليل، وحيث إن قريشاً لم يصرّح أحد بتدريسه في الحلة فإننا نفهم من ذلك أن السيد المشار إليه قد كان في بغداد في فترة من عمره.

(٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، مصدر سابق، ج ٤٣، ص ١٦٢.

(٥) الأمين، حسن، مستدركات أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤١.

(٦) الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٢٢. نقل السيد الأمين في صفحة سابقة (ص ٢٩٤) من هذا الجزء، كلام صاحب الرياض في الواسطي حيث قال: «كان من شعراء الشيعة وفضلائها» ثم علق الأمين قائلاً: «ويا ليته نقل لنا شيئاً من شعره». =

١٥ ـ المحقق الحلي جعفر بن الحسن بن سعيد[(١)].

١٦ ـ غياث الدين عبد الكريم ابن جمال الدين أحمد ابن طاوس الحسني الحلي (ت ٦٩٣ هـ)[(٢)].

إن هذه جملة بسيطة من أسماء علماء المذهب الإمامي الذين يشكِّلون مؤشِّراً على التواصل الفكري الإمامي مع مدينة بغداد التي شهدت التحوُّل المنهجي، لذا نحن نميل إلى أن هذا التواصل هو الذي دعا الإمامية إلى استلهام المنطق الأرسطي كما حدث لدى الأشعرية.

ولكن بعيداً عن هذا الحضور الشيعي الإمامي في عاصمة التحول المذكور، ألا ينبغي لنا أن نسأل عن طبيعة النظرة الإمامية للفلسفة والفلاسفة؟ هل يمكن أن نعرف شيئاً عن أسلاف هؤلاء الرجال الذين قادوا التحوُّل وعلاقتهم بموضوع الفلاسفة ومنهجهم المنطقي؟

هذا ما سوف نتحدث عنه في الفقرة القادمة.

ثالثاً: أسلاف إماميي القرن السابع وعلاقتهم بالفلسفة

سبق أن تحدَّثنا عن «**المتفلسفة الأوائل من المتكلّمين**» حين بدأت ترجمة المصنفات الفلسفية والمنطقية إلى اللغة العربية، وحين شهدت الفلسفة خطوتها الأولى داخل الساحة الفكرية الإسلامية. كان من المهم

= أقول: راجع: ابن جبر، زين الدين علي بن يوسف، نهج الإيمان، مصدر سابق، ص ٥٤٤. فقد أورد له بعض الأبيات.

(١) الأمين، محسن، أعيان الشيعة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٢٢.

(٢) ابن داود الحلي (ت ٧٠٧ هـ)، تقي الدين الحسن بن علي، رجال ابن داود، حقَّقه وقدَّم له: محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات الشريف الرضي ـ قم (أفسيت على طبعة النجف ١٩٧٢)، ص ١٣٠.

بالنسبة لنا ونحن نتحدث عن تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري أن نعرف الظروف التي تمت فيها هذه الترجمة والأسباب التي حرّكتها ثم تسليط الضوء على موقف المتكلمين المزامنين لهذا الحدث الكبير من هذه الظاهرة التي لا سابق لها. لم يكن من المهم أن نميز موقف الإمامية حينها، لأن القضية كانت تعني جميع متكلمي الإسلام وليس طائفة دون أخرى. وقتها عرفنا أن متكلّمي الإسلام بالرغم من تحفظاتهم ونقودهم وسجالاتهم مع الفلسفة، قد استفادوا منها في حقل **«اللطيف من الكلام»**، بل وتعدى الأمر ذلك في نظر البعض ـ وهذه فكرة ينبغي أخذها بحذر، بل رَفَضَ متكلمو المعتزلة والإمامية أن يوصموا بها ـ إلى مباحث الإلهيات ولا سيَّما موضوع الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية وكون الصفات عين الذات.

هذا هو السياق الذي أوردنا فيه هناك أسماء هشام بن الحكم والفضل بن شاذان النيسابوري والحسن بن موسى النوبختي .. وغيرهم. أما الآن، فإننا معنيون بالمسيرة ذاتها ولكن في سياق جديد، هو سياق التحول المنهجي ـ المفاهيمي الذي حل بالمنظومة العقائدية الإمامية وموقف السلف القريب زمنياً من هذا التحول من الفلسفة. يمكن للقارئ أن يضيف إلى ما سنأتي به هنا جميعَ تلك الملاحظات والتفاصيل التي أدلينا بها في الفصل الأول، عندها ستتضح له الصور أكثر. أما نحن، فلدواعٍ فنية، والتزاماً منا بسياقات البحث، اضطررنا إلى استحداث هذا الفصلِ داخل مسيرة علاقة علماء المذهب الإمامي بالفلسفة والفلاسفة.

في الفصل الأول اقتصرت تغطيتنا لهذا الموضوع على ما أسميناه في تقسيمنا لمراحل علم الكلام الإمامي بمرحلة التأسيس والبناء، وهي المرحلة المزامنة لعصر النص وفترة الغيبة الصغرى. أما الآن فسنستمر بتغطيتنا من حيث انتهينا هناك حتى عصر المرحلة الثالثة، أي حتى القرن

السابع الهجري الذي يشكل التطور المنهجي المنطقي/ المفاهيمي الفلسفي نقطة التحول فيه. وبعبارة أخرى: نحن معنيون الآن بعلاقة علماء المذهب الإمامي بالفلسفة على امتداد المرحلة الثانية: عصر المدرسة البغدادية وما تلاها.

بطبيعة الحال إن بحثنا يؤكد على تظهير الموقف الرسمي العام، من هنا فإنه سيكون بحثاً انتقائياً، ولكن سنحرص أن لا يغيب عنا من التفاصيل ما يخل بالتحديدات النهائية التي نرسم بها علاقة المذهب الإمامي بالفلسفة.

لنبدأ حديثنا من تراث عميد المدرسة البغدادية الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد[1]:

يثير معنى «الإنسان» تساؤلات عديدة، قانونية وعقائدية، من تلك التساؤلات علاقة الإنسان بالخلود والفناء كما يطرحها القرآن الكريم، أو علاقته بالمصير الأخروي وما يتعرض له من ثواب أو عقاب في المراحل التي يمر بها حتى الخاتمة التي ينتهي لها: الجنة أو النار. من هنا كان على المتكلمين تحديد ما تعنيه كلمة «الإنسان» من أجل الإجابة على تلك التساؤلات.

في هذه النقطة بالذات سنبدأ حديثنا عن علاقة المفيد بالفلسفة

---

(١) نسب النجاشي للشيخ المفيد عند ترجمته له كتاباً عنوانه «**جوابات الفيلسوف في الاتحاد**»، لا نعرف من عناه المفيد بالفيلسوف، ولا ما هو مقصوده بالاتحاد. الكتاب جزء من تراث المفيد المفقود لذا سنقصر الحديث على أهم تلك الإشارات التي وردت في تراثه الذي وصلنا. راجع: النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، فهرست أسماء مصنفي الشيعة، الشهير بـ: رجال النجاشي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٥، ١٤١٦هـ، ص ٤٠٠.

والفلاسفة، فهو يتفق معهم بشأن ما تعنيه كلمة «الإنسان»، ولكن يختلف معهم بشأن علاقة الإنسان بالخلود والفناء.

لنتحدث أولاً عن ما يتفق به معهم:

يفسر المتكلمون الإنسان بأنه هذه الجملة أو المجموع الذي نشير إليه في الخارج بأنه «إنسان» بما في ذلك جسده وجميع أعضائه. إلا أن الشيخ المفيد ينفرد عن السياق الكلامي لتفسير معنى الإنسان، مقرّاً أن الإنسان هو الجوهر الروحي، وعندئذٍ عندما يتحدث المفيد عن نعيم أو عذاب القبور. فهو يوضح أن الأجساد تندرس وتتلاشى ولكن الله تعالى يخلق لأصحابها أجساداً جديدة تنال ما تستحقه من تنعيم أو تعذيب.

يقول في «**أوائل المقالات**»:

(القول في تنعيم أصحاب القبور وتعذيبه، وعلى أي شيء يكون الثواب لهم والعقاب، ومن أي وجه يصل إليهم ذلك، وكيف تكون صورهم في تلك الأحوال؟

وأقول: إن الله تعالى يجعل لهم أجساماً كأجسامهم في دار الدنيا، ينعم مؤمنهم ويعذب كفارهم وفسّاقهم فيها، دون أجسامهم التي في القبور يشاهدها الناظرون تتفرق وتندرس وتبلى على مرور الأوقات، وينالهم ذلك في غير أماكنهم من القبور. وهذا يستمر على مذهبي في النفس، ومعنى الإنسان المكلّف عندي هو الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والأعراض)[1].

---

(١) المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري الحارثي البغدادي، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، دار المفيد - بيروت، ط ٢.

وهو يصـرِّح في موضع لاحق من الكتاب المذكور بأن هذا هو مذهب الفلاسفة أيضاً[1]. لكن هل كان الدافع الأساسي وراء اختيار الشيخ هذا، هو قناعته بالمذهب الفلسفي؟ لا يبدو لي ذلك، ويؤيد ذلك قول الشيخ المفيد بعد الكلام الذي نقلناه أعلاه أن معه بهذا الرأي (**روايات عن الصادقين من آل محمد** ﷺ)[2] مما يرجِّح أنه استقاه من الروايات ـ كما فعل أصحاب الحديث كما سيصرح المفيد ـ أكثر من كونه اقتناعاً برأي الفلاسفة.

باستثناء هذا المورد الذي يتفق به الشيخ المفيد مع الفلاسفة، وهو موقف أملاه عليه التزامه العقائدي بروايات أهل البيت، لا نكاد نعثر على مورد آخر يتسامح فيه المفيد معهم. بل إننا على موعد مع قائمة طويلة من الأحكام الصارمة التي تخرج الفلاسفة عن حظيرة التوحيد، ويكفي هنا مطالعة القسم الخاص بـ «اللطيف من الكلام» في كتاب «**أوائل المقالات**» ليصدّق القارئ قولنا هذا. وكمثال على ذلك قوله بالجوهر الفرد وإنه مما اتفق عليه أهل التوحيد كافة، ثم يقول: (**ويخالف فيه الملحدون**)[3]، ونحن نعلم أن من ينكر الجوهر الفرد هم الفلاسفة تحديداً (باستثناء النظام طبعاً والذي يشير إليه المفيد أنه من المنتمين إلى الموحِّدين).

أما بالنسبة إلى الجزء الثاني من إشكالية معنى «الإنسان»، أي خلود النفس وفنائها، فإن الشيخ المفيد يطالعنا برأيه في كتابه الآخر

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص٧٧.

(٣) المصدر السابق، ص٩٥. وهو في بحث «القول في الطباع» يصرّح بنحو مباشر أن لا فعل على الحقيقة لشيء من الطباع وأنه خالف في ذلك المعتزلة و«**الفلاسفة الملحدون**» (انظر: ص١٠١).

«تصحيح اعتقادات الإمامية» . ففي مناقشته المطولة للشيخ الصدوق حول «النفوس والأرواح»، وبعد وصفه لكلام الشيخ الصدوق بأنه «على مذهب الحدس دون التحقيق»، يقول معلّقاً على ما ذهب إليه الصدوق من أن النفوس خُلقت للبقاء:

(فأما ما ذكره [الصدوق] من أن الأنفس باقية، فعبارة مذمومة، ولفظ يضاد ألفاظ القرآن. قال الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾. والذي حكاه من ذلك وتوهّمه هو مذهب كثير من الفلاسفة الملحدين الذين زعموا أن الأنفس لا يلحقها الكون والفساد، وأنها باقية، وإنما تفنى وتفسد الأجسام المركبة ... وهذا من أخبث القول وأبعده عن الصواب)[1].

---

(١) المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري الحارثي البغدادي، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين دركاهي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣، ص٨٧. ينبغي لي أن أوضح أن مذهب الشيخ المفيد في قضية «النفوس والأرواح» قد طرح وبنحو مفصَّل في كتابه هذا (= تصحيح اعتقادات الإمامية)، وإنَّ فضلنا بين شطري هذا الموضوع ونقل الجزء الأول منه من كتاب «أوائل المقالات» والشطر الثاني من كتاب «تصحيح اعتقادات الإمامية»، لا يعود إلى كون الموضوع قد طرحه المفيد في جزءين منفصلين، بل يعود إلى اهتمامنا بتوثيق الفكرة من كتاب **«أوائل المقالات في المذاهب والمختارات»** ؛ وذلك لكونه يتضمن تفصيل ما تتفق به وما تختلف فيه الإمامية مع سائر المذاهب والاتجاهات، من هنا فإن الكتاب يمتلك أهميته في توضيح مذهب أو مذاهب الإمامية مقابل من يخالفهم بما في ذلك الفلاسفة الذين نهتم بعلاقة الإمامية بهم في هذه الفقرة من البحث. وهذا على العكس من كتاب «تصحيح اعتقادات الإمامية» الذي يكاد يكون معنياً بالخلافات الداخلية لأصحاب المذهب الإمامي. ودون هذه الملاحظة، التي دعتنا للفصل في النقل عن الكتابين، فإن مذهب الشيخ المفيد بخصوص «النفوس والأرواح» يحظى بتفصيل واسع نسبياً (= ١٤ صفحة) في كتاب «تصحيح اعتقادات الإمامية». وموقف الشيخ في هذا الكتاب هو نفسه موقفه في «أوائل المقالات»، وهو يصرح في كتاب التصحيح أن =

وفي موضوع آخر يتمتع بأهمية جوهرية في الفكر الإمامي، يعود الشيخ المفيد أيضاً إلى نقد موقف الفلاسفة والطعن في دينهم. وهو يتعلق هذه المرة بالإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت عليهم السلام وغيبته عن الأنظار. فموضوع غيبة الإمام المهدي يعد واحداً من أسخن الموضوعات التي غذَّت الخلاف بين الإمامية والفلاسفة. يذكر الشيخ ابن بابويه القمي في سبب تأليفه كتاب **كمال الدين وتمام النعمة**، وهو يحكي ما جرى بينه وبين الشيخ نجم الدين أبي سعيد محمد بن الحسن بن الصلت القمي ـ الذي يمدحه ابن بابويه ويثني عليه كثيراً ـ، فيقول:

(فبينا هو يحدِّثني ذات يوم، إذ ذكر لي عن رجلٍ قد لقيه ببخارى من كبار الفلاسفة والمنطقيين كلاماً في القائم عليه السلام قد حيَّره وشكَّكه في أمره؛ لطول غيبته وانقطاع أخباره)[1].

ثم يعود لاحقاً لينقض «**شبهات المخالفين**» وقولهم: **إن العادات والمشاهدات تدفع قولكم بالغيبة**[2]. وهي كلمة أخذها ـ ولا شك ـ هؤلاء **المخالفون** من الفلاسفة والمناطقة.

= هذا المذهب هو نفسه ما ذهب إليه الفلاسفة، كما يشير أيضاً إلى الروايات التي تدعمه في رأيه هذا. (وبالإضافة إلى هذين الكتابين يمكن مراجعة كتاب: المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري الحارثي البغدادي، **المسائل السروية** ، تحقيق: صائب عبد الحميد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣، «**المسألة الرابعة: ماهية الإنسان**» (ص ٥٧) و«**المسألة الخامسة: عذاب القبر**» (**ص ٦٢**)) .

على كل حال، فصلنا في النقل يعود إلى **جوانب توثيقية** يحتل كتاب «أوائل المقالات» الصدارة فيها، ولا علاقة للموضوع بنفس موقف الشيخ المفيد ورأيه.

(١) ابن بابويه القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين، **كمال الدين وتمام النعمة**، صحَّحه وعلَّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤٠٥، ص ٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٣.

إذن! فالفلاسفة والمناطقة كانوا على الضد من الفكر الإمامي آنذاك، ومصدراً للتشكيك والحيرة في أهم قضية تأسس عليها المذهب، أعني قضية الإمامة. وسيتحول موضوع مناقشة الفلاسفة في هذه القضية تقليداً يمارسه جل المعنيين بالعقيدة الإمامية.

لو عدنا لما كنا فيه من الحديث عن الشيخ المفيد، لوجدناه في كتاب «**الفصول العشرة في الغيبة**» يناقش وعلى امتداد فصلين (الخامس والسادس) مسألة خروج غيبة الإمام المهدي عن المألوف من العرف والعادة والقول باستحالة امتداد الأعمار على هذا النحو، وهو في كل ذلك يدعم موقف الإمامية القاضي بإمكانية ذلك، بالآيات والقصص التي يوردها القرآن بشأن عمر آدم ونوح والخضر وصاحب الحمار الذي ذكر القرآن الكريم قصته وغيرها من القصص التي تؤكد هذا المعنى. ثم يعلّق في سياق قصة صاحب الحمار قائلاً:

(وهذا منصوص في القرآن، مشروح في الذكر والبيان، لا يختلف فيه المسلمون وأهل الكتاب، وهو خارج عن عادتنا وبعيد من تعارفنا، منكرٌ عند الملحدين ومستحيل على مذهب الدهريين والمنجِّمين وأصحاب الطبائع من اليونانيين وغيرهم من المدَّعين الفلسفة والمتطبِّبين)[1].

إن مقابلة الشيخ المفيد بين «**المسلمين**» من جهة، وبين «**أصحاب الطباع**» (وهم اليونانيون كما يصرِّح نص المفيد) و«**المدعين للفلسفة والمتطببين**» (وهم المسلمون الدارسون للفلسفة) من جهة أخرى، سوف

---

(١) المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري الحارثي البغدادي، الفصول العشرة في الغيبة، تحقيق: فارس الحسون، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م، ص٨٧.

تبقى هي المقابلة والمقارنة الرسمية التي يعتقدها الرأي المذهبي الإمامي في هذه النقطة الخلافية مع الفلاسفة. وستبقى هذه القضية وما يمثِّله موقف الفلسفة في تفسير العلل ـ كما فهمه الإماميون آنذاك ـ القاضي بالسببية العقلية الضرورية واستحالة امتداد الأعمار، مثار نقدٍ ونقاشٍ من قبل مفكّري المذهب الإمامي وعلى امتداد قرون مديدة، وسوف نعرف لاحقاً بعض الأسماء[1] التي دخلت النقاش في هذا الموضوع وكيف أنها لم تختلف عن الرأي الذي يطرحه المفيد هنا بخصوص الفلسفة والفلاسفة.

ولو انتقلنا إلى الشريف المرتضى ـ الرجل الثاني الذي يشاطر المفيد عمادة المدرسة البغدادية ـ فإن موقفه من الفلسفة والفلاسفة سيتخذ بعداً جديداً لم نشهد له مثيلاً ـ بهذا المستوى ـ منذ رحيل المتكلم الإمامي الكبير الحسن بن موسى النوبختي. فكما سمعنا من الشيخ الطوسي في الفصل الأول عند وصف النوبختي بأنه «**له مصنفات كثيرة في الكلام وفي نقض الفلسفة**»[2]، فإن هذا الوصف يستحقه وبكل جدارة

---

(١) انظر مثلاً: الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي، كنز الفوائد، طبعة حجرية، مكتبة المصطفوي ـ قم، ط ٢، ١٣٦٩ هـ ش، ص ٢٤٥. والطبرسي، الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، حقَّقه وعلَّق عليه: لجنة من العلماء والمحققين، قدَّم له: السيد محسن الأمين العاملي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ج ١٠، ط ١، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥م، ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٢) إن مصنفات النوبختي في نقد المنطق والرد على الفلاسفة جميعها مفقودة، ولم أعثر على شيء من جهوده النقدية تلك سوى قطعة صغيرة نقلها الشيخ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني في كتابه «**الرد على المنطقيين**»! وهي تتركز حول نقد الفكرة المنطقية القائلة بامتناع بناء القياس على مقدمة واحدة (كما هو الحال في «قياس الغائب على الشاهد» حسب تصور المتكلمين) وضرورة تشكُّله من مقدمتين كليتين بهما يتم الإنتاج الفكري، وكان اعتراضه رفض الحاجة للمقدمة الصغرى في التركيب القياسي لعدم الحاجة إليها =

الشريف المرتضى أيضاً. فقد صنَّف المرتضى في نقد الفلسفة ثلاثة مصنَّفات ذكرها له النجاشي، وهي كالتالي:

أ - الرد على يحيى بن عدي.

ب - كتاب الرد على يحيى أيضاً في اعتراضه دليل الموحِّدين في حدوث الأجسام.

ج - الرد عليه (أي يحيى بن عدي) في مسألة سمَّاها طبيعة المسلمين[1].

= مع كلية المقدمة الكبرى، وإنما تكون الصغرى مضمَّنة في الكبرى تضمُّن الخاص تحت العام «فعلى أيِّهما دل استغنى عن الآخر». وابن تيمية يشرح عبارته بالنحو التالي: (ومقصوده أنهم لا يجدون مقدمتين أوليتين بديهيتين يستدل بهما على شيء من موارد النزاع التي تحتاج إلى «البرهان»، بل لا بدَّ أن يكون إحداهما أو كلاهما غير بديهية. ومتى قدر أنهما بديهيتان فإحداهما تكفي، وإن قُدِّرت إحداهما نظرية فهي التي يحتاج إلى بيانها، وإذا كانتا جميعا نظريتين احتيج إلى بيانهما جميعاً كما لو كانت ثلاث مقدمات. وما يحتاج إلى بيانه يستدل عليه، ثم يستدل به. وإنما يستدل ابتداءً بما هو بيِّن بنفسه كالبديهيات). هذا هو الاعتراض الأول.

أما اعتراضه الثاني، فكان بخصوص الحاجة إلى ما سوى الشكل الأول من الأشكال الأربعة التي ترد في الإنتاج المنطقي إلى الشكل الأول، فطالما أن الشكل الأول يستخدم في جميع القضايا، وأن الأشكال الأخرى لا تنطوي على شيء إضافي آخر على الشكل الأول وإنما تعود إليه، فإنها لا تعدو أن تكون كلفة ومشقة لا حاجة إليها. إذن، فالحديث يتركز حول الشكل الأول، وقد انتفت الحاجة إليه أيضاً بحسب الاعتراض الأول (فانتفاء فائدة فروعه التي لا تفيد إلا بالرد اليه أولى وأحرى) كما يقول ابن تيمية في توضيحه لرأي النوبختي.

راجع: ابن تيمية الحراني، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، **الرد على المنطقيين**، تحقيق: الشيخ عبد الصمد شرف الدين الكتبي، راجعه وأعدَّه لهذه الطبعة: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريَّان للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط١، م، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

(١) النجاشي، رجال النجاشي، مصدر سابق، ص٢٧٠. ويبدو أن الكتاب الأخير=

هذه الكتب تعد أبرز ما كتبه الإماميون في نقد الفلسفة؛ وذلك يعود لسببين:

الأول: صدورها من أكبر عقل كلامي إمامي حتى عصر العلامة الحلي.

والثاني: منازلتها لأكبر منطقي وفيلسوف في عصره، وهو الفيلسوف يحيى بن عدي الشهير بالمنطقي[1].

ولكن إن لم نتمكن من معرفة طبيعة تلك المناقشات التي حملتها هذه الكتب الثلاثة، فإن لدينا نصوصاً متفرقة توضح موقف المرتضى من الفلاسفة وبعض أفكارهم، من قبيل قضايا العادة والنفس والمنامات، وهو ما سنتناوله تباعاً بنحو موجز:

= تعرض اسمه للتصحيف، حيث إن الشريف يذكر كتاباً له رد فيه على يحيى المنطقي اسماه (الرد على يحيى بن عدي النصراني في مقالته الموسومة بـ «الكلام في طبيعة الممكن»)، ذكره في كتابه «**الملخَّص في أصول الدين**» (مصدر سابق، ص ١٢٩). والظاهر أنه نفس الكتاب الثالث الذي أورده هنا النجاشي، لا سيَّما مع الالتفات إلى أن كلمتي «المسلمين» و «الممكن» مما يمكن جداً التصحيف بينهما.

ثم إن الشيخ الطهراني قال في الذريعة ما نصه: («تقريب الأصول» في علم الكلام للسيد الشريف المرتضى علم الهدى. ذكر النجاشي أن فيه الرد على يحيى بن عدي الفيلسوف المنطقي) (راجع: الرازي، محمد محسن، المعروف بـ: آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء ـ بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣م، ج٤، ص٣٦٠).

أقول: لقد أخطأ الشيخ الطهراني في نسبة ذلك إلى النجاشي، فالأخير يذكر كتاب التقريب ككتاب مستقل، ثم يتلوه بكتاب الرد على يحيى بن عدي، ولكن التوالي أوقع الشيخ الطهراني في هذا الخطأ فظنَّهما كتاباً واحداً.

(١) قال عنه ابن النديم البغدادي: إليه انتهت رئاسة أصحابه في زماننا.. . وكان أوحد عصره. (راجع: ابن النديم الكاتب البغدادي، أبو يعقوب محمد بن إسحاق، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، ص ١٢٢).

ـ العادة يقسّم الشريف المرتضى العادات إلى قسمين[1]:

أ ـ **مستقرة**، لا تختلف باختلاف الأشخاص والبلدان والأزمان. كالعلم الناشئ من التواتر فإنه علم ضروري عند البعض (والمرتضى ينكر كون هذا المورد من العادة المستقرة)[2].

ب ـ **ومتفاوتة**، تتغير تبعاً للمحددات الثلاثة أعلاه، كالعلم بالصنائع لمن مارسها وانجذاب الحديد إلى حجر المغناطيس ووقوع الشبع عند تناول الخبز وغيرها.

يقول المرتضى:

(فإذا قيل لنا: فما طريقه العادة يجوز فيه الاختلاف؟!

قلنا لهم: نحن نجوّز ذلك ولا نمنع أن تختلف العادة فيه، كما لا نمنع أن يستمر في كل بلد وعند كل أحد، ولا يخرج هذا الحكم مع استمراره عن أن يكون مستنداً إلى العادة) إذ إمكان انخرام هذه العادة أمر قائم، مضيفاً: (وإذا أنكر الفلاسفة الملحدون تعليقنا ذلك بالعادة، [فهو أمر يعود] **لجحدهم الصانع)**[3].

ـ النفس. تحدَّثنا قبل قليل عن إشكالية النفس والروح عند الشيخ المفيد، وعرفنا أنه ـ وتبعاً للروايات ـ يتفق مع الفلاسفة بكون النفس

---

(١) الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ١٤١١ هـ، ص ١٥٥ ـ ١٦٥.

(٢) الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي، منشورات جامعة طهران، ١٣٤٨ هـ ش ج ٢، ص ٤٨٥ وما تلاها.

(٣) الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، **الأمالي**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ منشورات الحلبي، ١٣٧٣، ج ٢، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

جوهر بسيط على ما تقوله الفلاسفة، إلا أن الشريف المرتضى أكثر وفاءً وتمسكاً بوجهة النظر الكلامية النافية للتجريد، والمؤمنة بأن الإنسان لا يعدو هذه الجملة المشاهدة، وما الروح إلّا جسم لطيف[١]، يقول:

(والذي يهذي به الفلاسفة من أن النفس جوهر بسيط وينسبون الأفعال إليها مما لا محصول له، وبينا فساده في مواضع كثيرة من كتبنا، ودللنا على أن الفاعل المميز الحي الناطق هو الإنسان الذي هو هذا الشخص المشاهد، دون جزء فيه، أو جوهر بسيط يتعلق به)[٢].

ـ **المنامات.** سمعنا أعلاه عدم موافقة المرتضى على ما فسَّر الفلاسفة به النفس ونسبتهم الأفعال لها. المنامات واحدة من تلك المصاديق التي فسرها الفلاسفة وفقاً لنظريتهم تلك، وكان من المنتظر أن يخالفهم المرتضى في تفسيرهم هذا أيضاً. ففي سياق تفسيره للمنامات ونقده لما ذهب إليه صالح قبة (متكلم معتزلي من الطبقة السابقة حسب تصنيف القاضي عبد الجبار الهمداني)، وبعد أن يوضح المرتضى رأيه القائل إن النائم غير كامل العقل وإن النوم ضرب من السهو؛ لأن السهو ينفي العلوم، وهذا ما يحصل للنائم حين يعتقد في منامه الاعتقادات الباطلة. ثم يقسِّم المرتضى الحلم إلى ثلاثة أقسام: إما يحصل بسبب الطباع والأمزجة، وإما يحصل بخاطر من الله، وإما هو وساوس من الشيطان. أما رأي صالح قبة الذاهب إلى عدِّ ما يراه النائم في منامه حقيقة، فلا يتوانى الشريف في حسبانه جهلاً يضاهي جهل السفسطائية.

---

(١) لعرض وجهة نظر المتكلمين في الموضوع، انظر: **الرسالة اللدنية**، ضمن **«مجموعة رسائل الإمام الغزالي»**، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

(٢) الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، **طيف الخيال**، منشورات عيسى الحلبي ـ مصر، ١٣٧٤ هـ، ص ٣٩.

بعد هذا التوضيح الموجز منا لرأي الشريف المرتضى، نراه يتعرض لقول الفلاسفة قائلاً:

(فأما ما يهذي به الفلاسفة، فهو مما يضحك الثكلى، لأنهم ينسبون ما صح من المنامات ـ لما أعيتهم الحيل في ذكر سببه ـ إلى أن النفس اطلعت إلى عالمها فأشرفت على ما يكون. وهذا الذي يذهبون إليه في حقيقة النفس غير مفهوم ولا مضبوط، فكيف إذا أضيف إليه الاطلاع على عالمها. وما هذا الاطلاع؟! وإلى أي يشيرون بعالم النفس؟! ولِمَ يجب أن تعرف الكائنات عند هذا الاطلاع؟! فكل هذا زخرفة ومخرقة وتهاويل لا يتحصل منها شيء. وقول صالحٍ فيه، مع أنه تجاهل محض، أقرب إلى أن يكون مفهوماً من قول الفلاسفة، لأن صالحاً ادعى أن النائم يرى على الحقيقة ما ليس يراه، فلم يشر إلى أمر غير معقول ولا مفهوم، بل ادعى ما ليس بصحيح وإن كان مفهوماً، وهؤلاء عوَّلوا على ما لا يفهم مع الاجتهاد، ولا يعقل مع قوة التأمل)[1].

إن تصنيف كتاب مستقل في نقد الفلسفة ظاهرة سوف تتكرر بعد الشريف المرتضى، وتحديداً في القرن السادس الهجري، حيث سيخرج إلينا كتابان لعالمين مهمين من مشاهير عصرهما، وهما: **أبو المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥)، والشيخ قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣)**.

المؤسف حقاً أننا لم نعثر حتى الآن على نسختهما الخطية، وأغلب الظن أن المرحلة التي تلت عصر مؤلفي هذين الكتابين، أعني

(١) الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، مصدر سابق، ص ١٣ ـ ١٤.

عصر المدرسة الحلية وما رافقها من رواج الفلسفة وأدواتها المنطقية في الثقافة الشيعية، قلَّل من رغبة نسخ هذين الكتابين.

أما الكتابان فهما:

أ - **نقض شبه الفلاسفة**، للحلبي[1].

ب - **تهافت الفلاسفة**، للراوندي[2].

أبدأ الحديث عن الحلبي لأننا نعاني من شحة فائقة بشأن طبيعة كتابه المذكور، وهنا أكتفي بطرح مَلاحظة واحدة لـها علاقة بالتاريخ القريب جداً من التحول الفلسفي، وهي: أن الحلبي من الطبقة الثانية من الطبقات الخمس التي ذكرناها في الفصل الأول، وأنه أستاذ معين الدين المصري (هذا الأخير الذي عرفنا حينها أن له كتاباً في المنطق)[3].

---

(١) الحر العاملي، محمد بن الحسن بن المشغري، أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي - قم، ١٣٦٢ ش، ج٢، ص١٠٥. الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١٠، ص ٢١٦.

(٢) ذكره له تلميذه منتجب الدين بن بابويه في فهرسته، (انظر: ابن بابويه الرازي، أبو الحسن منتجب الدين علي بن عبيد الله بن الحسن، فهرست أسماء مشايخ الشيعة ومصنفيهم الشهير بـ: فهرست منتجب الدين، تحقيق: سيد جلال الدين محدث الأرموي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي - قم، ١٣٦٦ ش ص٦٨). قال الطهراني في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» (ج٤ / ٥٠٢) : (يوجد في الخزانة الرضوية كما في فهرسها). ولكن السيد عبد العزيز الطباطبائي قال معلقاً على كلام الطهراني: (كتاب الراوندي مفقود، والموجود في الخزانة الرضوية إنما هو تهافت الغزالي)، راجع: مجلة تراثنا، نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث (طبعة قم)، ع ٢، السنة العاشرة، جمادى الثاني ١٤١٥هـ، ص٢٨٠.

(٣) نقل المجلسي (انظر: المجلسي، محمد باقر ، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تحقيق: إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبودي، مؤسسة الوفاء - بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ - ١٩٨٣، ج ٦٥/ ص ٢٢٢، وج ٥٧/ ص٢٢٢ - ٢٢٣) أن السيد ابن زهرة زار مدينة الحلة حاجاً عام ٥٧٣ هـ. كما ذكر السيد محمد باقر الموسوي الخوانساري أن من تلامذة ابن زهرة الشيخ محمد بن إدريس=

أما **الشيخ قطب الدين الراوندي** ، فإنه وإن لم يصلنا كتابه لنعرف منهجه وأدواته التي استخدمها في بيان تهافت الفلاسفة، أو نطلع على مصادره التي استقى منها الآراء الفلسفية التي نقدها، أو الكتب التي استفاد منها في نقده والفلاسفة الذين ناقشهم ولا فيما ناقشهم .. إننا وإن لم نعرف ذلك بنحو مباشر من كتابه المذكور، ولعلنا لن نعرف ذلك إطلاقاً، فإن في وسعنا أن نقتص إشارات متفرقة أدلى بها في كتبه الأخرى التي وصلتنا، ترسم لنا صورة لا يستهان بها بشأن نقده للفلاسفة.

أما بصدد منهجه، فيمكننا أن نعرف أنه يعتمد (قياس الغائب على الشاهد)، وذلك من خلال كتابيه «**فقه القرآن**» (فرغ منه عام ٥٦٢هـ)، وكتاب «**الخرائج والجرائح**».

ففي كتابه الأول وفي الفصل الذي عقده لتحديد «النصاب الذي يتعلق القطع به» أي قطع يد السارق، وبعد استعراضه لرأي المذهب الإمامي وآراء المذاهب الإسلامية الأخرى في الموضوع وإيضاح معنى «الحرز» الذي اشترط في وجوب القطع، قال ـ معرِّضاً بالاختلافات الواسعة للمذاهب السنية في هذا الأمر، ومشيراً في نفس الوقت إلى أبيات الشاعر أبي العلاء المعري ـ: إن سبب هذا الاختلاف والخبط

= الحلي (راجع كتابه: الموسوي الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، منشورات مكتبة إسماعليان ـ قم، ١٣٩٠هـ، ج٦، ص٢٧٧). ولكن يبدو لي أن ابن زهرة من مشايخ ابن إدريس الحلي في الرواية، وليس أستاذاً له، وذلك يظهر من التدقيق في طبيعة عبارة ابن إدريس في حديثه عن ابن زهرة في كتاب «السرائر»، فإنها لا تصدر من تلميذ يتحدث مع أستاذه (راجع: ابن إدريس الحلي، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٢، ١٤١٠ هـ، ج ٢، ص٤٤٣).

يعود إلى تركهم القياس العقلي الذي هو جائز في أصول الدين واشتغالهم بالقياس الشرعي المحظور الذي أوقعهم في مثل هذه الأمور.

لنستمع إليه يقول:

«**ومن ترك القياس العقلي الذي هو جائز وهو [في] الأصول**، واشتغل بالقياس الشرعي الذي هو محظور، وهو [في] الفروع، إذ لا دليل على ثبوته في الشرع. وإن جاز خَبَطَ خَبْطَ عشواء، فلينظروا إلى الملحد الملهد، أعمى البصر والبصيرة، ضل عن حكمة الله بجهله فرآها مناقضة ثم نظم خبث عقيدته ... فقال:

يد بخمس مئينٍ من عسجد فديت   ما بالها قطعت في ربع دينار

تناقضٌ ما لنا إلَّا السكوت له   نعوذ بالله مولانا من النار»[1]

أما كتابه الثاني «**الخرائج والجرائح**» الذي سرد فيه معاجز الأنبياء والأئمة في ثلاثة أجزاء، فإنه يمكن أن يفيدنا أكثر بشأن المنهج العقلي الذي يتبعه الراوندي وبشأن موقفه من الفلاسفة.

يقول في بداية كتابه وهو يتحدث عن موضوع الكتاب:

(إن قوماً من الذين أقرُّوا بظاهرهم بالنبوات، جحدوا في الإمامة كون المعجزات، فضاهوا الفلاسفة والبراهمة الجاحدين في النبوة الأعلام الباهرات، فدعواهم جميعاً باطلة؛ إذ الأدلة على صحة جميع ذلك واضحة)[2].

---

(١) الراوندي، أبو الحسين قطب الدين سعيد بن عبد الله بن الحسين، فقه القرآن، تحقيق: أحمد الحسني، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط٢، ١٤٠٥، ج٢، ص٣٨٣ ـ ٣٨٤.

(٢) الراوندي، أبو الحسين قطب الدين سعيد بن عبد الله بن الحسين، الخرائج والجرائح، مؤسسة الإمام المهدي ـ قم، ط١، ١٤٠٩، ج١، ص١٧.

إذن موضوع الكتاب معني بفريقين: **الفلاسفة والبراهمة** الذين أنكروا جميع المعجزات (وهذه نقطة سبق أن رأينا أن المفيد كفّر الفلاسفة بسببها أيضاً)، **والمسلمون** الذين شابهوا هؤلاء الفلاسفة حين أنكروا المعاجز في خصوص مورد الإمامة. وسوف يعود الراوندي في الجزء الثالث والأخير من كتابه إلى الحديث عن الفريق الأول، حينها يقول:

(اعلم أن المنكرين للنبوات فريقان: ملحدة دهرية، وموحدة البراهمة. والفلاسفة عندنا من جملة الدهرية والملحدة أيضاً)[1].

وهو في فصل عقده في تحديد «معنى الغيب» ـ كما هي عادة المتكلمين القياسيين ـ الذي هو الفرع المستدَل عليه في منهج الراوندي (= قياس الغائب على الشاهد) يوضح أن سبيل العلم بما هو غائب عن الحس أو عن النفس ليس منحصراً بالطريق الديني (وعلى حدِّ تعبيره: بجبرائيل)؛ ذلك لأن بوسعنا أن نعلمه عن طريق القياس العقلي. يقول الراوندي:

(وليس كل ما غاب عن الحس لا يمكن الوصول إلى علمه إلا بجبرائيل؛ لأن منه [أي ممّا غاب عن الحس] **ما يُعلم بالاستدلال عليه بما شوهد وما هو مبني على ما شوهد)**[2].

إذن، فالراوندي لا يخفي تمسُّكه بمنهج المتكلّمين العريق: القياس العقلي. ولكن مَن هم الفلاسفة الذين يناقشهم الراوندي؟ يصعب علينا تحديد ذلك بخصوص كتابه المفقود **«تهافت الفلاسفة»**، ولكننا نعلم أن من استأثر باهتمام الراوندي ومناقشاته في كتاب **«الخرائج والجرائح»**،

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص١٠٤٤.
(٢) المصدر السابق، ج٣، ص١٠٥٢.

وبخصوص إنكار المعاجز واستحالتها، إنما هو الفيلسوف والطبيب الشهير محمد بن زكريا الرازي[1].

إن الملاحظة التي لا ينبغي لنا إهمالها هي أن كتاب الراوندي «تهافت الفلاسفة» وإن ماثل كتاب الغزالي في استعارة الاسم إلا أن هناك فرقاً جوهرياً بينهما لا يمكن إغفاله، وهو المنهج الذي تبعه الغزالي (= المنطق الأرسطوطاليسي) والذي قام على أنقاض المنهج الذي عرفنا تمسُّك الراوندي به، أعني منهج قياس الغائب على الشاهد.

المفارقة العميقة في هذا الموضوع أن كتاب الراوندي يأتي بعد فاصل زمني يقارب القرن، أطاح الغزالي فيه بقياس الغائب على الشاهد وهجره الأشاعرة كافة، في حين نجد الراوندي يتمسَّك به ويستدل من خلاله[2].

ولنختم حديثنا عن الراوندي بنقل عبارته التالية وهو يتحدث عن الفلاسفة والتي يمكن أن توجز رأي في هذا الموضوع برمته، يقول:

(فصل: واعلم أن الفلاسفة أخذوا أصول الإسلام ثم أخرجوها على رأيهم، فقالوا في الشرع والنبي: إنما أُريدا كلاهما لإصلاح الدنيا. فالأنبياء يرشدون العوام لإصلاح دنياهم، والشرعيات (تهذِّب أخلاقهم، لا أن الشرع والدين كما يقول المسلمون من أن النبي يراد لتعريف مصالح الدين تفصيلاً) [ما بين قوسين من النص الأصلي]، **وإن**

---

(١) المصدر السابق، ج٣، باب في مطاعن المعجزات وجوابها وإبطالها، ص ١٠٣٤.

(٢) لمن أراد المزيد يمكنه الرجوع أيضاً إلى كتاب الراوندي **«منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة»** (٣ أجزاء)، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٦، ج١، ص٤٤٨، حيث يعرض الراوندي رأيه في القياس العقلي. وإلى: ج٢، ص٣٦١ ـ ٣٦٢، حيث يعرض رأيه في العلوم التي يتشكَّل منها العقل مع مناقشة الفلاسفة في ذلك.

الشرعيات ألطاف في التكليف العقلي. فهم يوافقون المسلمين في الظاهر، وإلّا فكل ما يذهبون إليه هدمٌ للإسلام وإطفاء لنور شرعه ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[1].

إلى هنا ـ مع قطب الدين الراوندي وأبي المكارم ابن زهرة الحلبي ـ نكون قد حملنا صورة واضحة عن وجهة نظر أسلاف إماميي القرن السابع بشأن الفلاسفة وأفكارهم، وهي وجهة نظر ستبقى سائدة في الوسط الإمامي حتى داخل المدرسة الإمامية في الحاضنة الحلية، بالرغم من قبولهم المنهج القياسي البرهاني وتحييده ـ كما فعل الغزالي سابقاً أيضاً ـ، وبالرغم من توظيفهم لعناصر واسعة من الجهاز المفاهيمي الذي يتعاطاه الفلاسفة في تفكيرهم[2]، بل والمسألة تتجاوز المدرسة الحلية

(١) الراوندي، الخرائج والجرائح، مصدر سابق، ج٣، ص١٠٦١.

(٢) يمكن أن نعرف ذلك من خلال مراجعة كتاب أشهر وأكبر رجل عني بالفلسفة في المدرسة الحلية، بل وأوسع من كتب في الفلسفة وشرحها من علماء المذهب الإمامي، لا سيّما وهو مرجع الطائفة الإمامية ورئيسها الأكبر في حينه ـ وهي ملاحظة لا سابقة لها، بل ولا لاحق لها أيضاً، في تاريخ الفكر الإمامي. عنيت بالكتاب «**تذكرة الفقهاء**» للعلامة ابن المطهَّر الحلي (تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٩هـ، ج ٩)، الذي تركز عليه هذه الدراسة بنحو خاص لا سيَّما في المبحث الثاني من هذا الفصل.

يقول العلامة في كتابه المذكور إن طلب العلم على أربعة أقسام: فرض عين، فرض كفاية، مستحب، حرام. وهو يوضح أن القسم الأول يختص بالعقائد التي لا يجوز فيها التقليد، وأن العلم الذي تتم به هذه المهمة هو حصراً «علم الكلام» (ص٣٦). أما القسم المحرم من الأقسام الأربعة، فهو عبارة عن «**ما اشتمل على وجه قبح، كعلم الفلسفة لغير النقض**» (ص٣٧).

وهذه فتوى في منتهى الغرابة أن تصدر من شخص مثل العلامة الحلي اشتهر في زمن حياته وبعد وفاته بأنه من أكابر فلاسفة الإمامية، ومن أكثرهم تأليفاً في الفلسفة وشرح متونها. ومن الصعب علينا أن نقتنع بما يصرح به العلامة هنا وأنه كان في جميع تلك المصنفات ناقداً ناقضاً للفكر الفلسفي.

لتشكل ظاهرة تغيب حيناً لدى المذهب الإمامي ثم سرعان ما تظهر من جديد[1].

ولكن حتى لو عرفنا هذا التحفُّظ الموغل في القدم للفكر الإمامي إزاء الفلسفة والفلاسفة، فإن المرحلة القادمة من الفكر الإمامي ـ أي بعد زمن الحلبي والراوندي ـ سوف تشهد اهتماماً بالفلسفة ومنهجها

---

(١) ليلاحظ مثلاً ما نقله الفقيه الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦ هـ) في كتابه **«الحدائق الناضرة»** (تحقيق وتعليق: محمد تقي الإيرواني، منشورات مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم (أُفسيت على طبعة النجف)، ج ١، ط ١، ١٤٠٩ هـ) وهو يناقش موضوع حجية العقل في الممارسة الفقهية، الموضوع الذي شق صف الإمامية إلى أصوليين وأخباريين، فهو ينقل كلام المحدث الجزائري واصفاً كلامه بـ (الحق الذي لا تعتريه غياهب الإشكال) (انظر: ج١، ص١٢٦) وقد قال الجزائري في ضمن عبارته التي نقلها البحراني ما يلي: **(إن الأصحاب (رضوان الله عليهم) ذهبوا إلى تكفير الفلاسفة ومن يحذو حذوهم)** (ج١، ص١٢٨) وهو الرأي الذي عرفنا من خلال الصفحات السابقة صحته وسداده.

أما ما سطّره قلم السيد المرعشي النجفي في رسالته التي وضعها مقدمة لكتاب ابن أبي جمهور الإحسائي **«عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية»** والتي أسماها **«الردود والنقود على الكتاب ومؤلفه والأجوبة الشافية الكافية عنهما»** مدافعاً عن **«اتهام»** الإحسائي بـ **«**أنه كان من الفلاسفة**»**، حيث قال: **(وأما نسبة الفلسفة إليه، فغير ضائر أيضاً؛ إذ الفلسفة علم عقلي برع فيه عدة من علماء الإسلام كشيخنا المفيد والشريف المرتضى.. .)** (راجع: ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، تحقيق: مجتبى العراقي، ط ١، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م، ج١، ص٤٣).

أما قول السيد المرعشي هذا، فلا ينبغي قبوله على إطلاق دلالاته الواسعة التي يوحي بها، فالفلسفة وإن كانت علماً عقلياً، لكننا بالإضافة إلى صعوبة التثبت مما قاله من براعة الشيخين فيها (هذا إذا أخذنا بنظر الاعتبار انتماءهما الكلامي الخالص وعدم قبولهما للأفكار الفلسفية وخلافهما مع الفلاسفة كما اتضح في مجمل هذه الدراسة وفي هذا الجزء بالخصوص)، لا ينبغي أن تُفهم عبارته أن الفلسفة ظاهرة مرحّب بها تاريخياً في الأوساط الرسمية للفكر الإمامي.

ومفاهيمها، وسيكون هذا الاهتمام عملاً يزاوله أكثر من مفكر إمامي في وقته.

وحيث إن قائمة أسماء هؤلاء العلماء طويلة، والجوانب الفكرية التي تستأهل البحث كثيرة، فإنا نميل أن نستبين موضع أقدامنا، ونختار ما يتلاءم مع أغراض هذه الدراسة، وذلك بفرز أسماء محددة وفي إطار هدف واضح، نعمل على شرحه وتبيانه في القسم الثاني من هذا الفصل ... وهذا الموضوع هو ما ستتكفل بإيضاحه الفقرة القادمة والأخيرة من هذا المبحث.

رابعاً: ماذا نريد، ومع تراث من نتعامل؟

إن أي حديث عن تغيير طال علم الكلام الإمامي في القرن السابع الهجري، لا بد أن يُقصد منه أحد أمور ثلاثة:

١ ـ التغيير في المنهج وأدواته الاستدلالية.

٢ ـ التغيير في المفاهيم التأسيسية للبحوث الكلامية.

٣ ـ التغيير في النتائج التي توصل إليها علم الكلام الإمامي.

كل حديث عن التغيير في هذا القرن فإن المتصوّر أن لا يخرج عن هذه النقاط الثلاث. السؤال هو: **أننا حين ندعي وجود تغيير أصاب مفاصل علم الكلام الإمامي في القرن السابع فعن أي مجالٍ من هذا المجالات الثلاثة نتحدث وأيها نقصد؟**

أهمية هذا السؤال تأتي من خلال ما يبدو للبعض ـ وهو على حق في ذلك ـ من أن أي تغيير على مستوى الأمر الثالث لا نكاد نعثر عليه في تراث متكلمي القرن السابع بالقياس إلى عقائد وآراء أسلافهم من

القرون الخالية. فالنتائج والآراء التي تبناها السلف الإمامي في إثبات الله تعالى، أو الحديث عن صفاته ومعانيها، أو كيفية نسبتها للذات الإلهية، أو تصور السلف بشأن علاقة أفعالنا بنا، أو تصورات الحسن والقبح العقليين، أو مباحث النبوة والإمامة... وبعبارة شاملة: إن جميع النتائج التي انتهى إليها أسلافنا الإماميون قبل القرن السابع الهجري هي نفسها نجدها عند إماميي هذا القرن... إذن، فعن أيِّ تغيير يتم الحديث عنه؟!

لا اعتراض لنا على هذا الكلام، فالقول بأن تغييراً طال الأمر الثالث هو قول غير دقيق إطلاقاً، ومن يذهب إلى هذا الرأي عبثاً يحاول إقامة الدليل على مدعاه.

إنما حديثنا هو عن المجالين الأول والثاني من تلك الأمور الثلاثة المذكورة أعلاه. فمثلاً عندما نتحدث عن الأمر الأول فإننا نفكِّر بما سيصيب القياس العقلي وأدواته (من دوران وسبر وتقسيم) من تغيير، وعندما نتحدث عن الأمر الثاني فنحن نفكر ـ مثلاً ـ بما سيتم تغييره على مستوى التصورات المتعلقة بمفهوم «العلم» و«الضروري» و«العقل» وغيرها. هنا، وفي هذين الأمرين، لا بد أن يتمركز الحديث عن التطوير الذي أقام أُسسه إماميو القرن السابع الهجري.

على أنه لا ينبغي أن يفوتنا التنبيه إلى أن ما يهمّنا ليس وصف تفاصيل **«المنتقَل إليه»** من منهج ومفاهيم منطقية وفلسفية، وإنما يهمّنا هو إيضاح تلك الملاحظات المنهجية التي أوردت على المنهج والمفاهيم **«المنتقل عنه»**. وبعبارة أوضح: ليس من المتوقع أن نكرِّس الصفحات القادمة لشرح النظرية المنطقية الأرسطية ومفاهيمها في تراث متكلمي القرن السابع؛ لأن ذلك يجعل دراستنا دراسة في المنطق الأرسطي وهو ما لم نقصده بكل تأكيد.

فدراستنا ليست «منطقية» على نحو مباشر، بل هي دراسة في «المنهج» والتحولات المفاهيمية فيه، وهذا يعني أن نهتم بنقاط الاختلاف بين مناهج كل مرحلة من مراحل علم الكلام الإمامي والملاحظات التي سجلها المتأخرون على منهج أسلافهم، وليست مهمتنا الدخول في تفاصيل علم المنطق الذي تبنَّاه المتأخرون.

مع أخذ هذه التذكيرات والتحديدات لما هو متوقع أن نتحدث عنه في المبحث الثاني من هذا الفصل، سيبقى علينا أن نوضح أسماء من نتعامل معهم من مفكري القرن السابع الهجري والذين سنرصد هذا التحول في تراثهم؟

غير خافٍ على القارئ الإطار الذي انطلقنا منه في مقدمة هذه الدراسة، فهناك قلنا ـ وحينها أوضحنا مبررات هذا القول ـ إننا سنتابع هذا الموضوع في تراث العلَّامة جمال الدين الحسن بن يوسف ابن المطهَّر الحلي، ليس فقط بسبب كون تراثه لا يزال يغذِّي الوعي العقائدي لدى الإمامية، نخبةً ومجتمعاً، بل ولأنه المسهِم الأكبر في هذا التغيير والمُلهِم له في أذهان جميع مَن تأخَّر عنه من متكلمي المذهب الإمامي، خصوصاً مع معرفتنا أن ابن المطهَّر الحلي لم يكن مجرد متكلم فقط، وإنما هو رئيس الطائفة الإمامية المطلق في وقته، مما يجعل من دوره الذي مارسه، الدافعَ الحقيقي نحو هذا التغيير.

نعم، قد نشير إلى أعمال معاصره ـ بل وأستاذه ـ كمال الدين ابن ميثم البحراني، الذي ترك لنا عدة مصنفات في هذا المجال أهمها: كتابه الشهير «**قواعد المرام في علم الكلام**» وكتابه الآخر «**شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب** عليه السلام».

أما لماذا اخترنا ابن ميثم البحراني مع العلَّامة الحلي، فذلك لأنه

والعلامة الحلي سيشكّلان قمة هرم هذا التغيير ـ مع أولوية للعلامة الحلي كما لا يخفى ـ هذا **أولاً**. ولأن كتاب ابن ميثم البحراني **«قواعد المرام في علم الكلام»** يأتي مزامناً[1] تقريباً لكتاب العلّامة الأول في علم الكلام **«مناهج اليقين في أصول الدين»** هذا **ثانياً**. ولأنهما تشاركا في التتلمذ عند المحقق نصير الدين الطوسي أهم شخصية في الطبقة السابقة عليهما من متكلمي المذهب الإمامي **ثالثاً**.

---

(١) ولد المحقق البحراني عام (٦٣٦ هـ)، فهو يكبر العلامة الحلي باثني عشر عاماً (ولد العلامة عام ٦٤٨ هـ)، كما أنه فرغ من تأليف كتابه **«قواعد المرام في علم الكلام»** عام ٦٧٦، أي قبل أربعة أعوام فقط من تأليف العلامة كتابه **«مناهج اليقين في أصول الدين»**؛ لأنه كما هو معروف أن العلامة كتب هذا الكتاب وعمره ٣٢ عاماً، أي في عام ٦٨٠.

قارن بين مقدمتي محققي كتاب ابن ميثم البحراني **«قواعد المرام في علم الكلام»**! تحقيق: أحمد الحسني، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط٢، ١٤٠٦، ص١٢. وكتاب العلامة**«مناهج اليقين في أصول الدين»**، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، ط١، قم، ١٤١٦، ص٦٢.

ويمكن القول إن العلامة لم يقتصر تصنيفه المزامن لابن ميثم على هذا الكتاب، فهناك جملة واسعة من كتبه المنطقية والكلامية والفلسفية ـ التي احتوت جميعها نقداً لآليات المتكلمين ـ كان تأليفها مزامناً تقريباً لكتابات ابن ميثم البحراني، منها الكتب التالية: **«الأسرار الخفية في العلوم العقلية»**! و**«القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية»**! و**«الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد»** . بل إننا إذا أخذنا على محمل الجدّ ما قاله العلامة في ديباجة كتابه **«منتهى الأصول إلى علم الأصول»** من أنه انتهى من تحقيقاته الفلسفية وشرع بأصول الفقه في سن السادسة والعشرين، أي عام ٦٧٤، فإنه يكون بوسعنا ادعاء السبق للعلامة الحلي في جملة واسعة من النقد المشار إليه.

لمزيد من التفصيل في تواريخ مؤلفات العلامة (المنطقية والكلامية والفلسفية)، راجع التحقيق القيم الذي قدَّمته الدكتورة جامينه إشميتكه في كتابها: أنديشه هاى كلامى علّامه حلى (= نظريات علم الكلام عند العلّامة الحلي)، ترجمة: أحمد نمايي، الجامعة الإسلامية الرضوية ـ مشهد، ط ١، ١٣٧٨، ص ٥٤ ـ ٦٧.

لهذه الاعتبارات الثلاثة سوف نضم تراث المحقق البحراني إلى ما لدينا من تراث العلامة الحلي لمتابعة تفاصيل الموضوع في الصفحات القادمة.



المبحث الثاني

التحوُل المنهجي من القياس العقلي
إلى القياس البرهاني

❖ أولاً: نقد الآليات القياسية.

❖ ثانياً: التحوّل في المفاهيم الأساسية.

من القياس العقلي إلى القياس البرهاني

لقد تحدثنا في الفقرة السابقة عما سننشغل به في هذا القسم من البحث، وهو كالتالي:

أولاً: النقد الذي وجه إلى الآليات القياسية.

ثانياً: النقد الذي وجُه إلى المفاهيم الأساسية والتحول في تفسيرها.

ونحن سنتناول في هذا الجزء من البحث هذين الموضوعين تباعاً:

أولاً: نقد الآليات القياسية

ما هو النقد الأساسي الذي وجهه المتكلمون الجدد لآليات أسلافهم؟

الجواب على هذا السؤال هو صلب هذه الفقرة.

في كتابه «**كشف الفوائد في إيضاح قواعد العقائد**» وعند حديثه عن معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً ونقل اختلافات الإسلاميين في تفسيرهما، قال العلامة الحلي موضحاً التفسير الأشعري لهما ما يلي:

(**إن الأشاعرة افتقروا**[1] إلى الاستدلال على إثبات هذه الصفة لله تعالى، وقالوا: إنه تعالى حي وكل حي يصح أن يوصف بهما، وكل من يصح اتصافه بأمر فإنه يتصف به أو بضده، وضدهما نقض والنقض على الله تعالى محال؛ فيجب اتصافه بهما، لأنهما صفتا كمال فإن البصير في الشاهد أكمل من غيره، وكذا السامع.

والاعتراض: المنع من الكبرى، فإن ذلك لو ثبت لكان في الشاهد. سلمنا، لكن نمنع وجوب الاتصاف بأحد الضدين. سلمنا، لكن نمنع كون ضدهما نقضاً في الغائب؛ فإن كثيراً من صفات الكمال في الشاهد نقص في الغائب. ونمنع كونهما صفتي كمال في الغائب والقياس باطل، فإن حسن الخلقة كمال في الشاهد دون الغائب)[2].

إن هذا النص يوضح مجمل رأي العلامة الحلي في آلية قياس الغائب على الشاهد. فكبرى القياس الأشعري القائلة بأن «**كل حي يصح اتصافه بالسميع البصير**» مؤسسة على تفسير الحياة بمعنى مشترك بين الله

---

(١) وإنما افتقروا لذلك لقولهم بزيادة صفتي السميع والبصير على صفة كونه تعالى عالماً. أما من ذهب إلى تفسير الصفتين بكونه عالماً بالمسموعات والمبصرات، فلا يحتاج في إثباتهما إلى أكثر من إثبات صفة العلم لله تعالى.

(٢) ابن المطهر الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي الحلي، كشف الفوائد في إيضاح قواعد العقائد، ضمن «مجموعة الرسائل» (طبعة حجرية)، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٠ هـ، ص٤٩.

والإنسان، وهو موضوع يستفاد من القياس العقلي. وكذا في كون صفني السمع والبصر صفتا كمال وأن خلو الذات الإلهية منهما يعد نقصاً فيه تعالى، فـ (**ليس كون الشيء نقصاً في حقنا نقصاً في حقه تعالى**)[1] (إن كثيراً من صفات الكمال في الشاهد نقص في الغائب) .

لقد ناقش العلامة آليات المتكلمين في أكثر من كتاب، سواء في الفلسفية منها كـ «**الأسرار الخفيّة في العلوم العقلية**»[2] ، أم الكلامية كـ «**مناهج اليقين في أصول الدين**»[3]، **أم في المنطقية كـ «الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد» و«القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية»**[4]

---

(١) هذه العبارة للعلامة الحلي أيضاً، ورد ذكرها في كتابه «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» وفي هذه المسألة «إنه سميع بصير» تحديداً، انظر الكتاب المذكور بتحقيق: علي أكبر رضائي، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع ـ قم، ط ١، ١٤٢٨ هـ، ص١١٥ ـ ١١٧.
ولمزيد إيضاح لوجهة نظر العلامة في هذا الموضوع (المغايرة لرأي سلفه الإمامي القائل بزيادة صفتي السمع والبصر على الذات الإلهية وتصحيح نسبهما للذات من خلال الاستدلال القياسي، نظير ما فعله: الشريف المرتضى (كما عرفنا هذا في الفصل السابق) والشيخ الطوسي في (الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، منشورات مكتبة جامع چهلستون ـ طهران، ١٤٠٠ هـ، ص ٣٠، وص ٨٢). كما راجع الكتاب الهام للسيد عميد الدين أبو عبد الله عبد المطلب بن مجد الدين الحسيني العُبيدلي الأعرجي (٦٨١ ـ ٧٥٤) : إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، تحقيق: علي أكبر رضائي، منشورات ميراث مكتوب ـ طهران، ١٣٨١، ص ٢١٠ ـ ٢١٥. والأعرجي كما هو معروف ابن أخت العلامة وتلميذه.

(٢) ابن المطهَّر الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامي، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤٢١هـ، ص١٩٦.

(٣) ابن المطهَّر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص ١١٥ ـ ١١٧. وفي ص ١٧٥ قال العلامة: (والقياس على الشاهد لا يُفيد اليقين على ما أوضحناه في كتبنا المنطقية).

(٤) ابن المطهَّر الحلي، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي الحلي، =

وغيرها. وقد جاءت ملاحظاته مكثفة ومركزة تعتمد المرجعية الأرسطية، ونحن سنحاول طرحها بنحو يتناسب مع غرضنا في إثبات التحول المشار إليه.

لقد عرفنا أن أهم ما يقوم عليه القياس العقلي لدى المتكلمين هو إثبات كون العلة (= الجامع) مشتركة بين الأصل (= الشاهد) والفرع (= الغائب)، وهو أمر في غاية الأهمية لأنه يشكل الجسر الذي يتم من خلاله تسرية الوصف إلى الطرف الثاني من القياس، أعني الفرع، وهذا شبيه بمهمة الحد الأوسط الذي يربط بين طرفي القياس البرهاني الأرسطي: الحدّ الأكبر والحدّ الأصغر. ومن الواضح أنه لولا وجود الحدّ الأوسط فإن من المتعذر تطبيق الكبرى على الصغرى واستلال النتيجة.

في هذه النقطة بالذات عمد المتكلمون إلى استخدام آليتين تحقق لهم الغرض المشار إليه، أي إثبات كون العلة مشتركة، وذلك من خلال آليتي: **السبر والتقسيم والدوران** . إن النقد الحقيقي للقياس العقلي يتمحور حول بطلان هذين الآليتين، لذا كرّس نقاد القياس العقلي جهودهم في إيضاح هذا الأمر.

ماذا يقول العلامة في هذا الشأن؟

الجواب في الفقرتين التاليتين:

= الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تحقيق: محسن بيدار، منشورات بيدار، ط٥، ١٣٧١، ص١٨٨ ـ ١٩٠. وله أيضاً: القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية، تحقيق: فارس الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط١، ١٤١٢، ص٣٨٨ ـ ٣٩٢.

أ ـ نقد السبر والتقسيم:

قلنا قبل قليل إن العلامة أوضح بطلان هذه الآليات في أكثر من موضع من مصنفاته؛ وعليه فإن بوسعنا التنقل بين أكثر من كتاب. ومع ذلك فإننا سنركز بنحو أكبر بنقل عباراته الواردة في القسم المنطقي من كتابه **(الأسرار الخفية في العلوم العقلية)** ، لأنه أشمل نص في هذا المجال، ولأن العلّامة نفسه قال في **(مناهج اليقين في أصول الدين)** إنه أوضح في كتبه المنطقية عدم إفادة هذه الآليات لليقين، مع أن العلامة تطرق ـ كما عرفنا ـ في الكتاب المذكور إلى نقد هذه الآليات أيضاً، مما يعني أن مراجعة كتبه المنطقية أولى بطبيعة البحث، وإن لم يمنعنا ذلك من العودة على كتبه الأخرى.

لقد ساق العلامة الحلّي عدة أسباب ليثبت بطلان هذه الآلية، وذلك لأن:

(الحكم الثابت في الأصل جاز أن لا يكون معللاً. وإن كان معللاً لكن العلة هي ما هو مجهول عندكم. وإن كان بعض ما عددتموه، لكن جاز اجتماع أمرين منها على العلية، أو انقسام أحد الأقسام إلى طبيعتين تكون أحدهما علة أو تكون العلة أحد ما ذكرتم مع شريطة المحل، أو إن كان علة مطلقاً، لكن وُجد مانع في الفرع فلا يثبت الحكم)[1].

إن نص العلامة الحلي هذا تضمن نقداً جذرياً لهذه الآلية يمكن وضعه في نقاط:

١ ـ أن ذكركم للأوصاف في الأصل (= الشاهد) واختيار أحدها كعلة

---

(١) ابن المطهَّر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، ص١٩٦. ومثله في المصادر التي ذكرناها سابقاً وبنفس الترقيم المذكور.

مشتركة تنسبون من خلالها الحكم إلى الفرع (= الغائب)، يعتمد على كون أن الحكم الثابت في الأصل ـ والذي يُراد تعديته للفرع ـ قابلاً للتعليل، والحال أنه ليس كل حكم معللاً؛ وذلك[1] لأن هذه الفرضية: (كل حكم معلل) تنتهي بنا إلى التسلسل، وهو باطل.

٢ ـ لو اتفقنا معكم بشأن النقد الأول وقلنا: إن كل حكم معلل، فإن الإشكال يبقى قائماً؛ لأن هذه الأوصاف التي تذكرونها ليست محصورة بقسمة دائرة بين النفي والإيجاب حتى يمكن الإحاطة بها، فلعل هناك وصف جهلتموه ولم تعلموا به، وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

٣ ـ حتى لو افترضنا أن القسمة حاصرة للأوصاف، فإن احتمال أن للعلة عدة أقسام، أو كونها مركبة من عدة أجزاء، يبقى احتمالاً وارداً، وبالتالي لا يصح جعل المجموع علة، وإنما العلة الحقيقية هي هذا القسم الخاص أو الجزء الخاص فقط.

٤ ـ ليس وجود تلك الأوصاف في الأصل كافياً في تسرية الحكم المعلّق عليها إلى الفرع؛ وذلك لإمكان أن تكون العلة أو أحد أجزائها مشروطة بالمحل خاصة، أي لا يكون للفرع مقتضى لوجودها.

٥ ـ حتى لو تجاوزنا جميع ما أوردناه أعلاه، وافترضنا أن الحكم معلل، وأن الأوصاف محصورة، وأنها ليست مركبة، وأنها مطلقة، فإن احتمال أن يكون هناك مانع في الفرع يمنع من سريان

---

(١) ابن المطهَّر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص ١١٦.

الحكم يبقى احتمالاً مطروحاً يحول دون ثبوت الحكم في الفرع.

هذه أهم الملاحظات وأكثرها جوهرية التي تمسك بها العلامة في الإطاحة بالسبر والتقسيم، وهي ملاحظات قضت على الكثير من الاستدلالات الكلامية التي كان يوظّفها المتكلمون السابقون، ويلاحظ ذلك بأدنى مراجعة لكتاب العلامة «**مناهج اليقين في أصول الدين**» الذي رفض فيه الكثير من التصورات الكلامية القائمة على هذا النوع من الاستدلال[١].

ب: نقد الدوران

في عبارة موجزة جاءت في كتابه (مناهج اليقين في أصول الدين) أبان العلامة الحلي ضعف آلية الدوران وعدم صلاحيتها للتوظيف في الاستدلالات العقائدية، فقال:

(والدوران ضعيف؛ فإن كثيراً من المدارات ليست عللاً للدائر معها، كأجزاء العلل وشروطها، وأحد المتضايفين مع الآخر)[٢].

لقد أوضح العلامة الحلي هذا الاعتراض بنحو أكثر في شرحه للرسالة الشمسية، فقال معلقاً على عبارة نجم الدين الكاتبي القزويني (وهذان الطريقان [أي: الدوران، والسبر والتقسيم] ضعيفان) ما يلي:

(أما الدوران، فلأن اقتران الشيء بغيره وجوداً وعدماً لا يدل على العلية؛ لجواز مصاحبتهما اتفاقاً أو لغير ذلك، كما في العلة المركبة من جزءين، فإن الجزء الأخير منها إذا وجد وجد المعلول، وإذا انتفى انتفى

---

(١) انظر مثلاً: المصدر السابق، ص ١٥٨ (في الطريقة الثانية التي يستخدمها المتكلمون لإثبات الحاجة للحدوث)، وص ١٧٩ (في إثبات أن الله باقٍ).

(٢) المصدر السابق، ص١١٦.

المعلول. وكذلك الشروط إذا وجدت مع العلة وجد المشروط، وإذا انتفت انتفى، مع أن هذين ليسا بعلة)[1].

أحسب أن هذه العبارة من الوضوح بمكان حتى إنها مستغنية بنفسها عن الشرح. نعم، أجد كلمة واحدة في النص أعلاه ينبغي لنا إيضاحها، وهي قوله: **(لجواز مصاحبتهما اتفاقاً)** فالذي يبدو لي أنه يقصد بها: أن من الممكن أن يصحب شيئان بعضهما البعض الآخر (حتى ولو كان بنحو دائم) دون أن يعني ذلك أن بينهما علّيّة أو ضرورة، وذلك نظير أن يرى أحدهم أن شروق الشمس مقترن دائماً بحلول الظلام في الجزء الآخر من الأرض وأن ذهاب الشروق عندنا يتلوه ذهاب الظلام في ذلك الجزء الآخر فيعتقد أن حلول الظلام وذهابه في ذاك الجزء من النصف الآخر معلول لشروق الشمس وذهابها عن نصفنا الأرضي، والحال أن الأمر ليس كذلك ولا علاقة لنفس الشمس به، وإنما تفسير هذه الظاهرة يعود إلى شكل الأرض وكونها كروية، ولولا ذلك لكان ظهور كلا الأمرين، الشروق والظلام، عندنا وعندهم واحداً وفي نفس الوقت.

هذه هي الملاحظات التي أطاحت بالقياس العقلي وأهم آلياته التي يقوم عليها لدى المتكلمين، ومع دخول هذه الملاحظات سوف يُشيَّد البناء الكلامي، ومن جديد، على وفق آليات المنطق الأرسطي ومفاهيمه وآلياته، لا سيَّما الآلية القياسية البرهانية والتي أوضحنا سابقاً أننا لن ندخل في وصفها لأن وصفها يخرج بهذه الدراسة عن مسارها ويصيرها دراسة منطقية صرفة، وهو ما لا يتناسب مع موضوعنا بكل تأكيد.

يبقى علينا التنويه أن هناك آليات أخرى عرفها المتكلمون ووظفوها

---

(١) ابن المطهَّر الحلي، القواعد الجلية في شرح الشمسية، مصدر سابق، ص٣٩٠.

في أبحاثهم العقائدية كآلية «**الاستدلال بعدم الدليل على العدم أو آلية الاستدلال بعدم الأولوية**» وهما من الآليات الثانوية والمحدودة ولذا أصفحنا عن ذكرهما كما أشرنا لذلك في الفصل الثاني من هذه الدراسة. ويمكن مراجعة كتاب (**مناهج اليقين في أصول الدين**) لمعرفة الملاحظات التي سجلها العلامة بشأنهما[1].

ثانياً: التحوّل في المفاهيم الأساسية

كل علم يتكون من آليات ومفاهيم. وإذا كان دور الآليات «صوري» كما يصطلح المنطق الأرسطي، أي أنه يعنى بالأشكال والشروط التي يجب أخذها بنظر الاعتبار لكي يصح الإنتاج في القضايا، فإن المفاهيم تشكل عصب الحياة لكل تصور أو فكرة يمكن أن تحملها لنا هذه الآليات. فمثلاً لم يكن من المقدور للمتكلمين أن تتقدم استدلالاتهم في مجال إثبات الله تعالى لولا تصوراتهم بشأن الأجسام والجوهر والأعراض .. وهكذا بقية الأبحاث.

من هنا فإن المفاهيم تعتبر مجموعة تفسيرات توظَّف في تصور مشكلة ما، تسهم في حل تلك المشكلة أو رفضها. بطبيعة الحال، إن مفاهيم علم الكلام من الكثرة بمكان، حتى إن مجرد سردها يحتاج إلى دراسة كاملة مستقلة؛ لذا فإننا نعمل إلى انتقاء مجموعة مهمة من تلك المفاهيم التي مسّها هذا التحول باتجاه المنطق والفلسفة الأرسطيين، وتسليط الضوء عليها بنحو نثبت ما نريد إيضاحه.

أنوّه أن المفاهيم الكلامية التي سبق منا الحديث عنها وإحالتها إلى

---

(١) ابن المطهَّر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص١١٦ ـ ١١٧.

مصادرها داخل الفكر الكلامي الإمامي، سوف لن نعود إلى عرضها مفصلاً وتوثيقها، إنما نقتصر على إعطاء فكرة موجزة عنها لكي يستقيم البحث، فيما نكتفي بتلك الإيضاحات التي قدمناها في محلها لنتفرغ هنا للإشارة إلى التحول الذي طالها.

أ ـ العلم وأقسامه ومفهوم الضروري فيه

إذا ما استثنينا أولئك الصنف من المتكلمين الذي يذهبون إلى أن مفهوم العلم غني عن التعريف، وبالتالي رجّحوا عدم تعريفه، فإننا نستطيع أن نحصل على تعريفين للعلم هما عبارة عن مرحلتين مرّ بهما تصورهم لمفهوم العلم:

التعريف الأول: اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى أن ما تعتقده على ما اعتقد إليه.

التعريف الثاني: ما اقتضى سكون النفس إلى ما يتناوله.

أثِرا هذان التعريفان عن القاضي عبد الجبار، وقد عدل عن التعريف الأول إلى التعريف الثاني لأنه ينطوي على زيادة في التعريف لا ضرورة لها[1].

هذا الذي حدث مع القاضي عبد الجبار سوف يتكرر مع متكلمي الإمامية، فبعد طرحهم للتعريفين يرجحون التعريف الثاني لأنه أكثر وجازة من الأول ولأنه ينطوي على العنصر الأهم في تمييز العلم، وهو: «**سكون النفس**»[2].

---

(١) عثمان، عبد الكريم، نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مركز الرسالة ـ بيروت، ١٩٧١، ص٤٧ ـ ٤٨. والتعريف الأول ينسب إلى أبي هاشم الجُبَّائي، راجع المصدر السابق، نفس الصفحات.

(٢) فبينما اقتصر الشيخ المفيد على التعريف الأول (انظر: المفيد، أبو عبد الله =

فما هو يا ترى «سكون النفس» الذي يُميِّز العلم؟

إنه ببساطة الشعور بالطمأنينة الذي يعتري العالم والذي يمكنه من نفي الاحتمال المخالف ودفع الشبهات، ومثال هذه الحالة الأبرز هو العلم الحاصل من المشاهدات والنقل بوجود البلدان والأمصار[1].

ومن أجل فهم هذه النقطة أكثر، لا سيما مع مناقشة متكلمي الإمامية في المثال الأخير (النقل بوجود البلدان = التواتر) وكونه يوجب سكون النفس، علينا أن نعرف ما هو مقصودهم بمفهوم «الضروري» الذي يرادف عندهم معنى سكون النفس.

لعل أشهر عبارة في تعريف الضروري هي عبارة القاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ). فبعد تقسيمه للمعارف إلى ضروري ومكتسب، وهو التقسيم المجمع عليه لدى جميع متكلمي الفرق الإسلامية، يقول معرّفاً مفهوم الضروري:

= محمد بن محمد بن النعمان العكبري الحارثي البغدادي، النكت في مقدمات الأصول، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط٢، ١٩٩٣، ص٢٢)، ومثله أيضاً أبي الفتح الكراجكي (كنز الفوائد، مصدر سابق، ص١٤٦)، نجد أن الشريف المرتضى والشيخ الطوسي يشيران إلى كلا التعريفين ثم يختاران التعريف الثاني (انظر: الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج١، ص ٢٠ ـ ٢١. والشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط ١، ١٤١٧ هـ، ج١، ص ١٢. ومثله له: الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، مصدر سابق، ص٩٢).

(١) المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري الحارثي البغدادي، النكت في مقدمات الأصول، مصدر سابق، ص٢٣. الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج١، ص٢٠. عثمان، عبد الكريم، نظرية التكليف، مصدر سابق، ص٤٨.

(فإن قال قائل: فما معنى وصفكم للضروري منها بأنه ضروري على مواضعة المتكلمين؟

قيل له: معنى ذلك أنه علم يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب فيه. وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده؛ لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء ... فالواجب بما وصفناه أن يكون ما قلنا هو معنى وصف العلم وغيره بأنه ضرورة)[1].

ويقول القاضي عبد الجبار الأسدآبادي:

الضرورة في أصل اللغة هي الإلجاء، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ أي ألجئتم إليه. وفي العرف إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قبلنا. بشرط أن يكون جنسه داخلاً تحت مقدورنا؛ ولذلك يقال: «حركة ضرورية» لما يدخل جنسها تحت مقدورنا، ولم يقل: «لون ضروري» لما لم يدخل جنسه تحت مقدورنا. هذا إذا كان مطلقاً، وإذا أضيف إلى العلم، فقيل: علم ضروري، فالمراد ... العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه)[2].

ونفس المعطيات نجدها عند الشريف المرتضى أيضاً والشيخ الطوسي[3] مع فارق سنعرفه بعد قليل.

---

(١) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م، ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) الأسد آبادي الهمداني، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، إسطنبول، منشورات مكتبة أحمد الثالث، ص٤٨. وعثمان، عبد الكريم، نظرية التكليف، مصدر سابق، ص٤٨.

(٣) راجع للشريف المرتضى: الذخيرة في علم الكلام، مصدر سابق، ص١٥٦.=

وهذه التعاريف تجمع على صفتين للضروري:

الأولى: كونه ينطوي على الإلجاء والإكراه، وليس بوسع البشر مكابرته ونكرانه.

الثانية: كونه من جنس مقدوراتنا، أي مما شأنه أن نقدر عليه نحن البشر. فعلمي بأنني أكتب الآن، مما شأنه أن أقدر عليه، بخلاف لون الوردة التي أنظر إليها في زاوية الغرفة، فإن علمي بها لا يوصف بأنه علم ضروري؛ لأنه ليس من شأنه أن يدخل تحت مقدوري، فأنا لا أتحكّم بلون الوردة بحال من الأحوال.

من هنا، وعلى ضوء هذه التعريفات، فإن تقسيم العلوم لدى الإمامية سيتخذ النحو التالي[1]:

- **ضرورية**: ما كان من فعل غير العالم به، على وجه لا يمكنه دفعه عن نفسه بشك أو شبهة[2].

= رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج١، ص٥٠ ـ ٥١. الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج٢، ص٤٨٤ ـ ٤٩٣. وللشيخ الطوسي: العدة في أصول الفقه، مصدر سابق، ج ١، ص ١٣ ـ ١٤.

(١) الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، مصدر سابق، ص١٥٥ ـ ١٥٦. الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص١٢ ـ ١٦.

(٢) إن وجود قيد: لا يمكنه دفعه عن نفسه«**بشك أو شبهة**»! وليس: (لا يمكنه دفعه عن نفسه) مطلقاً، يحتل مكانة مهمة للغاية لدى المتكلم الإمامي كما سيتضح من سياق البحث. فهذا القيد يمكننا فهم أهميته عند المتكلم الإمامي إذا ما عرفنا أن الأخير يُخرج العلم بالأخبار والبلدان (= المتواترات) من حظيرة «العلم الضروري»، على خلاف مع جُلّ المتكلمين الآخرين من المذاهب الكلامية الإسلامية الذين يدرجون المتواترات فيه ثم يعترضون على متكلمي الإمامية بشأن النص على إمامة الإمام علي عليه السلام الذي يعتقد الإمامي أنه متواتر، والذي يفترض بالتالي ـ هكذا يقول المتكلم الخصم ـ أن يكون معلوماً ومدركاً للجميع. من هنا تأتي أهمية هذا التقييد لدى المتكلم الإمامي الذي يجيب ـ بناء على هذا التقييد ـ بأن المتواترات مما يمكن دخول الشك والشبهة فيها.

- **اكتسابية**: ما كان من فعل العالم به ويمكن للعالم به نفيه عن نفسه.

- العلوم الضرورية تنقسم إلى:

١ ـ ما يقع بسبب ولولاه لم يقع.

وهو على قسمين:

أ ـ يجب حصوله عن سببه. كالعلم بالمشاهدات مع كمال العقل وفقد اللبس.

ب ـ يحصل عند سببه بالعادة.

وهو على قسمين أيضاً:

- العادة فيه متفقه غير متفاوتة (وسنعرف مثاله والخلاف فيه بعد قليل).

- العادة فيه متفاوتة، كالعلم بالصنائع لمن مارسها.

٢ ـ ما يحصل للعاقل ابتداءً، كالعلم بأن الموجود لا يخلو من قدم أو حدوث.

- العلوم الاكتسابية تنقسم إلى:

١ ـ لا يحصل مَن فعَله إلا متولداً عن نظر في دليل.

٢ ـ ما يقع مَن فعله من غير نظير، وهو ما يفعله المتنبه من نومه وقد كان عالماً به قبل النوم.

والنقطة التي يختلف فيها الإماميون مع المعتزلة في هذه التقسيمات هي بشأن: الضروري الذي يحصل حسب العادة المتفقة والذي تصنّف تحت المتواترات، أي الإخبارات بالبلدان والأمصار ومعجزات النبي والأخبار المأثورة عنه. فقد اعترض المعتزلة على متكلمي الإمامية قائلين: إن المتواترات أمور ضرورية بحسب العادة، لا يمكن نفيها

والتشكيك فيها، فلو كان ما تدعون من وجود نص متواتر على إمامة علي بعد رسول الله لكان بوسع الجميع العلم به، ولم يكن مقتصراً عليكم[1].

في هذه النقطة بالذات يأتي الفارق الذي أشرنا إليه قبل قليل والذي ميّز الشريف المرتضى وغيره من متكلمي الإمامية.

حيث ذهبوا إلى اشتراط قيد إضافي في حصول العلم الضروري في التواتر، وهو عدم سبق الشبهة والنفي لدى الشخص الذي يصل إليه الخبر المتواتر، وإلا فمع عروض الشبهة في ذهنه يتمنع حصول العلم الضروري لديه، وهو تحديداً ما حصل لدى مخالفي الإمامية[2].

إلى هنا صار بوسعنا أن نعرف أن الضروري في اصطلاح المتكلمين يتم تأسيسه على أساس الدلالة اللغوية التي تحملها كلمة (ضرورة)، وأن العلم الضروري وإن كان من خلق الله ولا يمكن دفعه، ولكنه ـ أو في جزء منه ـ يحصل تبعاً للعادة التي يضعها الله لسير

---

(١) من أجل الاطلاع على هذا الاعتراض من قبل القاضي عبد الجبار وجواب الشريف المرتضى عليه، راجع: الشريف المرتضى، **الشافي في الإمامة**، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٣ وما يليها.

(٢) الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج٢، ص ٤٩١. في مجال **«المتواترات»**-هناك خلاف إمامي في تحديد الموقف منها، وهل هي كسبية مطلقاً أم أن الكسبي منها خصوص المتواترات المتعلقة بمعاجز النبي ﷺ (غير القرآن الكريم) والنص على إمامة إمام علي عليه السلام وكثير من الأحكام الشرعية، دون المتواترات (الضرورية) المتعلقة بأخبار وجود البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي ﷺ وما جرى مجرى ذلك؟ الشيخ المفيد يذهب إلى كون المتواترات كسبية مطلقاً، في حين أن الشريف المرتضى قطع بكون القسم الأول كسبياً، وتوقف في القسم الثاني مجوِّزاً الأمرين (انظر: الشريف المرتضى، الشافي في الإمامة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٩٤. وله أيضاً: الذريعة إلى أصول الشريعة، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤٨٥) وتبعه على ذلك الشيخ الطوسي (انظر كتابه: العدة في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص ٧١).

علاقات الأشياء، فمثلاً: المتواترات بالرغم من أنها ضرورية، ولكنها خاضعة ـ في نهاية الأمر ـ إلى المشيئة الإلهية التي يمكن أن تخرق العادة.

إلى هنا نكون قد حملنا فكرة معتد بها عن العلم وتقسيماته ومعنى الضروري منه لدى المتكلمين، ويبقى علينا أن نعرف تلك الفوارق التي طرأت على هذه التصورات.

ونحن نضع ذلك في النقاط التالية:

١ ـ مفهوم العلم هو كيف نفساني يرتبط بتصورات المعرفة الأرسطية لماهية النفس. وحيث إن النفس بالمفهوم الأرسطي لا تدرك مباشرة إلا الكليات الثابتة، وما سواها من الجزئيات يفتقر إلى آلة، ثم يتم تحويل الجزئي المدرك ـ ومن خلال مقدمات عقلية وقياسات منطقية تتعلق بطبيعة شروط التعريف الماهوي الذي يطلبه المنطق الأرسطي في التصورات، وتتعلق أيضاً بالقسم الضروري من القضايا في التصديقات، لتنصهر كلها في القياس وشروط إنتاجه وأشكاله الأربعة ـ إلى حكم كلي تتناوله النفس، فإنه تبعاً لذلك ـ وبهذا المعنى ـ يكون موضوع العلم الأرسطي هو «الكلي»[1]. وسنزيد هذا الكلام إيضاحاً في الفقرة القادمة من هذا المبحث.

٢ ـ ميّز العلامة الحلي بين تقسيمي المتكلمين والفلاسفة للعلم. وهذا

(١) ابن المطهَّر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٣٨ ـ ١٣٩، وص ١٤٢ (المسألة ١٥٤). وكذا: ابن المطهَّر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص ٢٨٦ (المسألة الحادية عشرة)، وص ٢٩٥ (المسألة الرابعة عشرة).

الموضوع في جزء كبير منه يتعلق بفهمنا لمفهوم الضروري عند *المناطقة والفلاسفة الأرسطوطاليسيين*، وهو *ما* سنشير *إليه* في النقطة التالية. ولكن إذا كان المتكلمون يكتفون بضرب بعض الأمثال لتوضيح الضروري (أبرز تلك الأمثال هو المشاهدات)، فإن الفلاسفة يقسمون العلوم الضرورية إلى ستة أقسام لم يعرفها المتكلمون، وهي: الأوليات، والمشاهدات، والمجربات، والحدسيات، والمتواترات، والفطريات[١].

٣ ـ إذا كان مفهوم الضروري لدى المتكلمين يستل من معناه اللغوي الذي هو الإلجاء والإكراه والحاجة، وأن ذلك من خلق الله تعالى فينا، فإن المسألة التي تميزهم عن الفلاسفة هو أن العلاقات بين الأشياء ليست مطردة بين سبب ومسبَّب، أي أن الضرورة لدى المتكلمين قابلة لمبدأ التجويز والانخرام، وأوضح مثال على ذلك ما عرفناه من نفيهم الاطراد السببي في المتواترات، التي لا يشك المنطق الأرسطي في ضرورتها؛ تأسيساً على القاعدة القائلة «إن الصدفة لا تكون دائمة ولا أكثرية».

من هنا نجد العلامة الحلي يخالف إجماع أسلافه من متكلمي الإمامية[٢] الذين انقسموا قسمين: نفي الكثير منهم قطعيتها، في حين توقف القسم الأخير عن الإدلاء برأيه فيها كما نقل ذلك شيخ الطائفة الطوسي[٣].

إذا كان اليقين في مفهوم المتكلمين هو عبارة عن «**العلم الظاهر**

---

(١) ابن المطهَّر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص٩٠.

(٢) المصدر السابق، ص٩٧ ـ ٩٨.

(٣) الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، مصدر سابق، ج١، ص١٤.

الجلي بعد حصول اللبس في معلومه»[1]، فإن المنطق الأرسطي يعطي لليقين مفهوماً آخر أشد تعقيداً من ذلك بكثير، وهو ـ كما هو معروف ـ على قسمين:

- اليقين بالمعنى الأعم، وهو مطلق الاعتقاد الجازم.
- اليقين بالمعنى الأخص، وهو اعتقاد الشيء بأنّه كذا مع اعتقاده بأنّه لا يمكن أن يكون إلّا كذا، اعتقاداً مطابقاً لنفس الأمر غير ممكن الزوال.

إن هذا القسم الأخير هو الذي يجعله المنطق الأرسطي مادة للبرهان، بل والجدير منه ـ حسب شروط القضية البرهانية لديهم ـ هو القسم الأول (= الأوليات) من أقسامه الستة التي ذكرناها في النقطة السابقة[2]، أي القضية التي يكون علة التصديق فيها مجرد تصور أجزاء القضية ولا شيء آخر.

---

(١) الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج١، ص٢٨٩. إن عبارة **«العلم الظاهر الجلي»** في تفسير معنى اليقين عند المتكلم لا تعني أن معناه لديه هو **«العلم العادي»** الذي لا يعدو أن يكون مجرد طمأنينة وعدم الاضطراب كما قد يتصور البعض (لاحظ: الأسترآبادي، محمد أمين، **الفوائد المدنية**، تحقيق: رحمة الله الرحمتي الأراكي) وبهامشه كتاب: **الشواهد المكية**، لنور الدين الموسوي العاملي، وهي تعليقة نقدية، (مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧). إن هذا التصور مغلوط تماماً إذا عرفنا أن المتكلمين يعنون به العلوم الضرورية والعلوم الكسبية الموجبة، وهذه العلوم وإن كانت ـ أو في جزء منها ـ غير يقينية بالمعنى الأرسطوطاليسي، إلّا أنها ليست علماً «عادياً» أو طمأنينة فحسب.

(٢) راجع: ابن المطهَّر الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، مصدر سابق، ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

إن الضرورة[1] التي يتناولها المناطقة والفلاسفة هي علاقة سببية قائمة على ضوء مبادئ الفكر الأربعة:

أ ـ مبدأ الهوية: أي بقاء طبيعة الشيء ثابتة لا تتغير: هو هو.

ب ـ مبدأ عدم التناقض: أي لا يجوز الجمع السلب والإيجاب في الحكم على الشيء في نفس الوقت والمعنى.

ج ـ مبدأ الثالث المرفوع: أي عدم جواز رفع النقيضين معاً.

د ـ مبدأ السببية: أي العلية بين السبب والمسبب بنحو ثابت لا يتخلّف ولا ينخرم.

كما أن للضرورة معنيان في المعرفة طبقاً للمفهوم الأرسطي: ضرورة ذاتية منطقية وضرورة ذاتية فلسفية.

ففي حين ينظر المناطقة للقضايا: فإن وجدوا أن ثبوت المحمول للموضوع لا يفتقر أكثر من أخذ ذات الموضوع بنظر الاعتبار حتى يحكم العقل، قالوا عنها: ضرورة ذاتية (مقابل الضرورة التي تفتقر إلى شرط وصفة لا بدَّ من إضافتها لذات الموضوع حتى يحكم العقل). فإننا نجد أن لفلاسفتهم موقفاً في تفسير الضرورة مغايراً لذلك. إنهم يطلقون مصطلح الضرورة الذاتية مقابل الضرورة بالغير، أي أن ثبوت المحمول للموضوع لا يتطلب علة خارجة عن الموضوع (كما هو في الضرورة بالغير) ثم إن هذا الثبوت هو ثبوت أبدي وأزلي ومنحصر في مصداق واحد، وهو: الوجود[2].

---

(١) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط ٧، ٢٠٠٤، ص٢١٧ ـ ٢١٨.

(٢) راجع: ابن المطهَّر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، =

إن كلا المعنيين المتقدمين لمفهوم الضرورة هو شيء مغاير كما هو واضح للمفهوم الكلامي للضرورة؛ ذلك لأن وجود مفهوم **«العادة»** في الفكر الكلامي كقسم من أقسام الضروري يشكِّل قطيعة كبرى مع المنطق الأرسطي وما يدخره من **«حتمية»** وسببية مطلقة يُؤسِّس عليها مفهوم **«العلِّيَّة»** الذي يقوم عليه معنى الضرورة لدى الأرسطوطاليسيين[1].

= ص٢٠٢ ـ ٢٠٤. مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، (٣ أجزاء)، ترجمة: عمار أبو رغيف، منشورات مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ـ قم، ط ١، ١٤٢١ هـ، ج٢، ص١١٠ ـ ١١٤.

(١) إن محاولتنا للتفريق بين مفهومي الضروري عند المتكلمين من جهة، والمتكلمين والفلاسفة من جهة أخرى، تعتمد على تأسيس هؤلاء لمفهوم الضرورة عندهم على معنى **«العلِّية»** الثابتة المطردة، في حين أن المتكلمين يبقون الباب مفتوحاً لخرق هذا الاطراد حين يضمون **«العادة»** داخل تقسيمات العلوم الضرورية من خلال مفهومهم للقضايا المتواترة.
ومن هنا فإن محاولة المحقق الأسترآبادي للتفريق بينهما حين قال (انظر كتابه: **الفوائد المدنية**، مصدر سابق، ص ٢٥٢):
(ضروريات الدين ليست ضرورية بالمعنى المصطلح عليه عند المنطقيين؛ وذلك لوجهين:
أحدهما: أنهم حصروا الضروريات في الست وليس علمنا بوجوب الصلاة مثلاً داخلاً في الست.
وثانيهما: أن علمنا بها إنما يحصل بالنص) تبقى محاولة ناقصة ما لم يوضح: لماذا أن وجوب الصلاة غير داخل في القضايا الست وأن علمنا بوجوب الصلاة خارج عن معنى الضروري عند المناطقة والفلاسفة بمجرد أنها حاصلة بالنص؟ فلقائل أن يقول: كيف أن وجوب الصلاة ليست من القضايا الست وهم (= المتكلمون) يدرجون المتواترات في العلم الضروري؟! وماذا يعني قولك: (إن علمنا بها إنما يحصل بالنص)؟ إن عنى أنها متواترة فقد عدنا إلى النقطة الأولى (أي أن المتواترات من الضروريات عندهم)، وإن عنيت أن علمنا قائم على «قراءة» النص وليس «نقل» النص، فإن ذلك مما لا يقوله مسلم أبداً، كيف والمسلمون قاطبة مجمعون على ذلك؟! وإن عنيت أخيراً أن هذا العلم الحاصل من نقل النص ليس بتواتر، فقد أقدمت على ما يقوله عارف بالمنطق؛ ضرورة أن =

والضرورة والكلية والذاتية هي صلب مفهوم العلم في التصور الأرسطي[1].

٤ ـ بتغيُّر مفهوم العلم وشروطه تغيرت تبعاً لذلك الأدوات التي يلتزم بها المتكلم الجديد، والتي جاءت منسجمة مع تلك الشروط المتبنَّاة توّاً.

من هنا فإننا سوف نجد ـ بما لم يسبق لمتكلمي الإمامية أن فعلوه ـ ذكراً لهذه الأدوات الجديدة تُفتتح به مقدمات الكتب الكلامية. فإذا كان القدماء يبدؤون بتوضيح مفاهيم: التوليد والاعتماد والنظر وشروط العلة والاستدلال بالغائب على الشاهد ... فإننا سنجد مع المتكلمين الجدد أن أول ما يتناولونه هو مفهوم التصور والتصديق والطرق الموصلة إليهما، ففي التصور يتم إثبات «**الكلي الطبيعي**» والكليات الخمس التي هي عماد التمييز الماهوي الذي تقوم عليه نظرية التعريف الأرسطية. وأما في

= لا خصوصية لمنقولاتٍ دون منقولات في حصول التواتر.

وبعد كل هذا، فقد كان على المحقق الأستراَبادي ـ في رأيي ـ أن يشرح مفهوم العلم الأرسطي وشروطه وكذا مبدأ السببية، ثم يعود ليشرح لنا مفهوم العلم والضروري والعادة وتفسير المتواترات عند المتكلمين، وبعد ذلك يطلق كلمته تلك حتى تكون في سياقها الطبيعي.

(١) لا ينبغي أن يفوت القارئ أنني حين أشير إلى أن العلم الأرسطي مقوَّم بالمفاهيم الثلاثة أعلاه وبما ذكرناه من تفاسير، فإنني ناظر إلى البعد التاريخي لهذه الاشتراطات في البرهان حسب الفهم الإسلامي لأعمال أرسطو، هذا الفهم الذي يشكل الفهم المتداول بشأن قراءة تلك الأعمال إسلامياً؛ لذا فنحن غير معنيين فعلاً بمراجعة هذه التصورات نقدياً، والكشف عما تتمتع به من صواب في استلهام أرسطو أو في إدراك الحقيقة المعرفية، وإن كان لدينا تحفظاتنا بشأن كون هذا الاشتراطات تمثل الفهم الإسلامي لأعمال أرسطو، إلا اللّهم في بعض السياقات الخاصة.. . والموضوع يحتاج إلى وقفة متأنية مستأنفة لتحقيق الأمر، وهو ما لا أمتلك وقتاً له فعلاً.

التصديق، فإن طرق تحصيله يكون من خلال الآليات الثلاث الشهيرة: (قياس ـ استقراء ـ تمثيل)، ثم تقرير ما هو الطريق اليقيني في هذه الثلاث الأخيرة[1]، والذي كانه ـ ودون خلاف ـ القياس بمعناه الأرسطوطاليسي وشروط أشكاله الأربعة. وبذلك تكتمل دورة تكوين العلم بالمفهوم الأرسطي،

ب ـ مفهوم العقل والنفس:

لقد سبق منا الحديث عن هذين الموضوعين في أكثر من موضوع، لا سيَّما فيما يتعلق بمفهوم العقل. وقد عرفنا أن متكلمي الإمامية ـ كما هو الحال مع غيرهم من متكلمي الإسلام ـ لا يختلفون مع التصورات المعرفية السائدة في وقتهم بشأن طبيعة المعرفة وآلياتها. نعم، حين بدأنا في تحليلنا لآراء الشيخ المفيد عرفنا تحفظاته في هذا المجال، التي تخرج بعض الميادين من تناول الآلية العقلية القياسية ـ وقد اتفق معه في ذلك أبو الفتح الكراجكي أيضاً كما أشرنا هناك ـ وهو ما اختلف معه تلميذه الشريف المرتضى، وتبعاً للأخير الشيخ الطوسي أيضاً.

لقد تجاوزنا في عرضنا المفصَّل في الفصل الثاني الإشارة إلى أسماء أخرى مهمة في الفكر الكلامي تؤكد لنا بنحو لا يقبل الشك أن هناك إجماعاً حول مفهوم العقل وآلياته لدى متكلمي الإمامية.

سنحاول هنا تقديم موجز لمفهوم العقل والنفس حسب وجهة النظر الكلامية كما تعكسها مصنفات متكلمي الإمامية، ثم نشير إلى بعض

---

(١) انظر: ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، مصدر سابق، ص٢٣، وص ٣٠ ـ ٣٥. كما لا يخفى أن كتاب العلامة الحلي «الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد» ما هو إلا مقدمة لكتاب «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» للعلامة نفسه.

الأفكار الجديدة التي دخلت حقل هذين المفهومين بفضل اقتحام الجهاز المفاهيمي المعرفي الأرسطوطاليسي الجديد عالمها، عندها نختم هذه الفقرة وبها ننهي المبحث الثاني من فصلنا الثالث والأخير.

ـ العقل:

لنشرع بطرح السؤال التالي: **ماذا عنى المتكلمون بمفهوم «العقل» حين أطلقوا هذه الكلمة؟**

تركتْ لنا المصنفات الكلامية الإمامية عدة تعريفات للعقل متقاربة جداً في معناها، اخترنا منها ثلاثة تعريفات. أحدهما يوضح معنى العقل مع تضمين التعريف آلية هذا العقل في الإنتاج المعرفي، والأخريان يعرِّفان العقل بمعزل عن الإشارة إلى آليته الإنتاجية، وإنما يشرحان تلك الآلية بنحو منفصل.

التعاريف الثلاثة ـ وبنفس الترتيب السابق ـ هي:

١ ـ مجموعة علوم بها يُتَمَكَّن من الاستدلال بالشاهد على الغائب.

٢ ـ مجموعة علوم مخصوصة.

٣ ـ مجموعة علوم ضرورية[١].

صاحب التعريف الأول هو الشيخ أبو جعفر الطوسي، طرحه في

(١) هذه التعاريف كلها ذات معنى واحد (مع اختلاف يسير مع التعريف الأول الذي نسبه الشيخ الطوسي في البيان إلى علي ين عيسى الرماني ثم تبناه هو في أكثر من موضع كما أشرنا لذلك في الفصل الثاني) وقد نجد الشخص الواحد يختار أحدهما في كتاب ثم ينصرف عنه في كتاب آخر إلى تعريف ثان أو آخر ثالث وهكذا. والمسألة في كل ذلك لا تعدو مجرد توضيح للفكرة، يختار لها التعبير المناسب.

كتابه التفسيري «**البيان في تفسير القرآن**» وقد تحدثنا عنه في الفصل الثاني. أما الآلية التي أشار إليها، فهي ـ كما قلت قبل قليل ـ مما يتفق عليه جميع متكلمي الإمامية قبل مجيء القرن السابع الهجري، وقد تحدثنا عنها مفصلاً فيما سبق من أبحاث. يهمّنا الآن أن نعرف ما هي تلك العلوم المكوِّنة للعقل والتي يتشكَّل عقل الإنسان بفضلها، وماذا تعني كلمة «**مخصوصة**» التي وردت في بعض تلك التعريفات؟

علينا أن نعرف أن ما يهتم به المتكلمون في تفسير معنى العقل هو تحديد المستوى المعرفي التي يستأهل الفرد البشري من خلاله أن يتحمل المسؤولية الأخلاقية والقانونية، وبالتالي يصلح أن يكون شخصاً مكتمل الشخصية وجديراً بأن يُخاطَب بالتكليف الشرعي الذي تحمله له الرسالات النبوية. من هنا نفهم إصرار المتكلمين على تناول هذا الموضوع في مبحث «صفات المكلَّف» (بفتح اللام) وطرحه في سياقات عقائدية وفقهية.

هذا الذي أوضحناه أعلاه هو معنى كلمة «مخصوصة»، أي **علوم تؤهل الفرد كي يكون «مكلَّفاً»** . فطالما أن العلوم لا حد ولا حصر لها، وعليه فمن غير الممكن أن يضعها جميعاً معياراً لأهلية التكليف، فإنه ينحو باتجاه تحديدها من خلال «الصفة»، وهي صفة «التأهيل» للاضطلاع بالتكليف الإلهي.

فما هو يا ترى هذا المستوى المعرفي الذي يؤهله للاضطلاع بهذه المهمة؟

جواب هذا السؤال هو تحديداً ما يعنون به بعبارتهم «مجموعة علوم»، وتلك العلوم في رأيهم ـ أو بالأحرى برأي القائلين بحصرها، وهم الأغلبية ـ هي عشرة، متاحة لجميع من يمتلكون «عقلاً»، وبفضلها

يكون الإنسان «عاقلاً». أمَّا ما سوى ذلك من «علوم»، فهي وإن كانت تشكّل مجالاً علمياً تفاضلياً بين البشر، ولكنها لا تعدُّ جوهر ما يميِّز شخصيتهم العاقلة ويكوِّنها، بمعنى أن من افتقد هذه العلوم «الأخرى» لا تُسلب منه صفة «العقل» بقدر ما يكون مفضولاً في مستواه العلمي والمعرفي.

أما ما طبيعة تلك العلوم حسب تصنيف المتكلمين، فهي عبارة عن «العلوم الضرورية» (حسب تعريف المتكلمين للضروري). قال الشريف المرتضى في عبارة صريحة وواضحة: (**إن العقل لا يدخل فيه إلا ما كان علماً ضرورياً**)[1].

---

(١) نقل هذه العبارة عن رسالة «جواب المسائل الحلبيات» الشيخ خليل بن الغازي القزويني في حاشيته على كتاب الشيخ الطوسي «**عدة علم الأصول**» (طبع بتحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم، (مهمل من التاريخ)، ج ١، ص٦٣ ـ ٦٤). وهذه الرسالة أشار لها الشريف المرتضى في أكثر من موضع (انظر: **جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية**، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج١، ص ٣١٨. **وجوابات المسائل الرسِّيَّة الأولى**، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٢٢. **ورسالة في إبطال العمل بأخبار الآحاد**، رسائل الشريف المرتضى، إشراف: أحمد الحسني، إعداد: مهدي الرجائي، نشر دار القرآن الكريم ـ قم، ١٤٠٥ هـ، ج٣، ص ٣١٢). ولكن السيد أحمد الحسيني (المشرف على جميع مشروع تحقيق الرسائل) لم يشر في المقدمة التي وضعها للجزء الأول من مجموعة الرسائل أن للسيد المرتضى رسالة بهذا العنوان، وإنما ذكر جوابات المسائل الحلبية (الأولى والثانية والثالثة)، ولا أدري هل رسالة **جوابات المسائل الحلبيات** إحدى هذه الرسائل الثلاث أو أنها رسالة أخرى كما هو الظاهر؛ إذ من عادة الشريف أن يعين رقم الرسالة إذا حملت نفس العنوان.

وعلى أي حال، فيمكن الرجوع في توثيق موضوعنا في فكر الشريف المرتضى إلى أكثر من كتاب له، نظير ما نقله الشريف نفسه عن تلك الرسالة ذاتها: رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢٢. كما راجع له أيضاً: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج١، ص ٢١. والشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق=

نعم، اختلف المتكلمون في عدد هذه العلوم الضرورية، فالبعض يذهب إلى أنها قابلة للزيادة والنقصان[1]، بل منهم من يجعلها كثيرة دون تحديد لعددها[2]، في حين ذهب آخرون إلى حصرها في عشرة علوم[3]. ونحن نذكرها هنا طبقاً لما جاءت في كتاب «**التعليق في علم الكلام**» لأبي جعفر قطب الدين المقرئ النيسابوري[4]:

١ ـ علم الإنسان بنفسه وبكثير من أحواله مما يجد نفسه عليه.

٢ ـ علمه بأن لا واسطة بين النفي والإثبات.

٣ ـ علمه بثبات ما يدركه باقي حاسة إدراكه.

= وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ج ٢، ط ١، ١٤٠٩ هـ، ص ٢٨٢. وقطب الدين الراوندي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٦١. وإنما نشير إلى هذه المصادر لأنها نصت على كون العقل هو العلوم الضرورية، وإلا فإن المسألة تشكل إجماعاً لدى المتكلمين، لا سيَّما وأنهم يصفون العلوم التي تكوِّن العقل بـ «**كمال العقل**»! أما العلوم الكسبية الأخرى، فهي مجال تفاضلي لنمو العقل أسموها: «**تمام العقل**» .

(١) وهو ظاهر عبارة الشرف المرتضى، انظر: رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢٢.

(٢) الشريف الرضي، محمد بن الحسين الموسوي، المجازات النبوية، تحقيق وشرح: طه محمد الزيتي، منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم، ص١٧٩، حيث قال: (يطول بتعدادها الكتاب).

(٣) المقرئ النيسابوري، قطب الدين أبو جعفر محمد بن الحسن، التعليق في علم الكلام، تحقيق: محمود يزدي مطلق، منشورات الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٤٢٧، ص ١٠٩ ـ ١١٠. وقطب الدين الراوندي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج٢، ص ٣٦٢.

(٤) للمقارنة مع قائمة أخرى لهذه العلوم انظر: الشريف الرضي، المجازات النبوية، مصدر سابق، ص ١٧٩ ـ ١٨٠. وقطب الدين الراوندي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج٢، ص٣٦١ ـ ٣٦٢. وأبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف مصدر سابق، ص١٢٩.

٤ ـ أن ما لا يدركه ـ مع ارتفاع الموانع وسلامة الأحوال ـ عُلم فقده، إذا كان مما يدرك.

٥ ـ أن يعلم أنه لو كان لأدركه. (وقد وصف هذه الثلاثة بقوله: لا ينفك بعضها عن بعض).

٦ ـ أن يعلم كثيراً من الأمور عند الاختيار، مثل: الإحراق عند اجتماع النار والقطن .. وما يجري هذا المجرى.

٧ ـ أن يعلم تعلّق الفعل بالفاعل على طريق الجمل (أي بنحو كلي).

٨ ـ أن يعلم قصد المخاطب عند الخطاب، وهو أن يعلم أنه لولا القصد لما تخصص الخطاب ببعض الحاضرين.

٩ ـ أن يعلم الأمور الظاهرة الجلية عند قرب العهد ورفع اللبس.

١٠ ـ أن يعلم قبح كثير من المقبّحات وحسن كثير من الأفعال ووجوب كثير من الواجبات على سبيل الجمل.

ولكن سواء أكانت هذه العلوم منحصرة في هذه العشرة أم كانت هناك علوم أخرى غيرها، فالسؤال التالي هو: أين يكون محل هذه العلوم؟

يتوقف الجواب هنا على معرفتنا لجوهر الكائن البشري حسب نظرية المتكلمين. عندها نعرف الجزء الذي تشغله هذه العلوم، إنه: «**القلب**» تبعاً لمن يفسر الإنسان بهذا الهيكل المادي الذي نشاهده، وهو «**الروح**» تبعاً لمن يجعل الإنسان ـ على الحقيقة ـ هو هذا الكائن المفارق الذي يسميه الفلاسفة بـ «الجوهر الروحاني» (= النفس).

هذان هما الرأيان الإماميان في الجواب على هذا السؤال: «محل العلوم»، وهو جواب مجمل سوف نزيده تفصيلاً في الفقرة القادمة.

ـ **النفس والإنسان:**

أهمية تعريف النفس لدى متكلمي الإسلام، وبالتالي تحديد ماهية الإنسان، لها أكثر من جانب، ومن بين أهم تلك الجوانب هو تعلقها بمواضيع ثلاثة، نطرحها في ثلاثة أسئلة:

١ ـ ما هو محور التكليف الشرعي والمعني بالخطابات الدينية التي جاءت بها الأديان؟

٢ ـ الثواب والعقاب البرزخي متعلق بأي شيء؟

٣ ـ حشر الإنسان وميعاده ومصيره الأخروي منصب على أي شيء؟

هذه الأسئلة الثلاثة هي أهم ما يخلق إشكالية تعريف الإنسان والنفس في الفكر الكلامي.

من هنا فقد اختلفت تعريفات الإنسان والنفس في الفكر الكلامي اختلافاً واسعاً[1]، ومردُّ هذا الاختلاف ـ في جانب كبير منه ـ يعود إلى حسم الجانب الروحي والجانب المادي (المشاهد) في تقرير ما هو الإنسان. فإذا كان هناك جانب روحي يعدُّ عمقَ معنى الإنسان وجوهره، فكيف يتصل الروحي بالمادي؟ وكيف يحل فيه على ما بينهما من انفصال؟!

بشأن الوضع الإمامي في هذه المسألة فإن أمامنا رأيان ينقسم

---

(١) راجع مثلاً: الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق: هلموت ريتر، إحياء التراث العربي ـ بيروت، ج١، ص٣٣٣ وما بعدها. والمفيد، المسائل السروية، مصدر سابق، ص٥٨ وما بعدها. وعثمان، عبد الكريم، نظرية التكليف، مصدر سابق، ص٣٠٩ وما بعدها. وابن المطهَّر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٣٨.

الإماميون تبعاً لهما، الأول للشيخ المفيد والنوبختيين (ونقل المفيد أنه المحكي عن هشام بن الحكم). والثاني للشريف المرتضى وتبعه معظم ـ إن لم أَقُلْ: جميع من أتى بعده.

وإليك تعريفهما للنفس والإنسان:

التعريف الأول:

(هو شيء قائم بنفسه، لا حجم له ولا حيّز، ولا يصح عليه التركيب، ولا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق [...] وهو شيء يحتمل العلم والقدرة والحياة والإدارة والنقص، قائم بنفسه محتاج في أفعاله إلى الآلة التي هي الجسد)[1].

التعريف الثاني:

(هواء بارد في القلب، وهو مادة النفس، وهو شرط الحياة)[2]، **و(الحي هو هذه الجملة المشاهدة)**[3]، **و(هو هذا المشاهد، دون جزء منه، أو جوهر بسيط يتعلق به)**[4]. **وبعبارة موجزة إن الأرواح ما هي إلا: (جملة من الأجسام)**[5].

لقد تحدثنا في المبحث الأول عن الرأي الأول (رأي الشيخ المفيد) وعن الرأي الثاني (رأي الشريف المرتضى)، وهما في الواقع كل

---

(١) المفيد، المسائل السروية، مصدر سابق، ص٥٨، وص٦٠.

(٢) الشريف المرتضى، رسالة الحدود والحقائق، في: رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج٢، ص ٢٧١.

(٣) الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، مصدر سابق، ج ٣، ص١٣.

(٤) الشريف المرتضى، طيف الخيال، مصدر سابق، ص٣٩.

(٥) الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: أحمد الحسني، نشر دار القرآن الكريم ـ قم، ١٤١٠ هـ، ج ٤، ص ٣٠.

ما أفرز البحث الكلامي الإمامي ـ حسب تتبعنا لتراثه ـ فيما يتعلق بها الموضوع. نعم، بالنسبة للرأي الثاني فإنه سيشق طريقه داخل المنظومة الكلامية الإمامية ـ على خلاف من الرأي الأول الذي ظل محصوراً بالشيخ المفيد (على التفصيل الذي ذكرناه هناك وتعليق المفيد على ما ذكره الشيخ الصدوق) ـ ابتداء من شيخ الطائفة الطوسي، ومروراً بأبي جعفر المقرئ النيسابوري[1]، وحتى ـ على الأقل ـ قطب الدين الراوندي[2]، وانتهاء إلى القرن السابع الهجري حيث سيتم تبني الرأي الأول، ولكن لا على أساس الدليل الروائي الذي كان عمدة ما تمسك به الشيخ المفيد كما لاحظنا ذلك فيما تقدم من البحث، بل على أساس ما أفرزه الدليل العقلي المؤسَّس فلسفياً.

إذن فلنستمع إلى أدلة القول الثاني كما يعرضها الشيخ الطوسي في كتابه «**الاقتصاد الهادي إلى سبيل الرشاد**»[3]، هذه الأدلة التي ستناقش لاحقاً بلا هوادة من قبل العلامة الحلي:

---

(١) انظر: المقرئ النيسابوري، التعليق في علم الكلام، مصدر سابق، ص١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) انظر: القطب الراوندي، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج١، ص٧٧. على أن الشريف الرضي في كتابه «**المجازات النبوية**» وعند شرحه للحديث النبوي «مات حتف أنفه» قال: (خص (عليه الصلاة والسلام) الأنف بذلك لأنه جهة لخروج النفْس وحلول الموت) (ص٦٨) ونحن إذا قرأنا كلمة النفس بتسكين حرف الفاء فإن معنى كلام الشريف سيفسر باتّباع الرأي الثاني. ولكن هذا التفسير محل تحفظ؛ ذلك أن أمثال هذه العبارات نجدها حتى عند الشيخ المفيد القائل بالرأي الأول (انظر مثلاً كلام المفيد في: تصحيح اعتقادات الإمامية، مصدر سابق، ص٨٠).

(٣) أبو جعفر الطوسي، الاقتصاد الهادي إلى سبيل الرشاد، مصدر سابق، ص ٦٦ ـ ٦٨.

١ ـ إن الأحكام التي توجّه إلى الإنسان، من قبيل المديح والذم والأمر والنهي، إنما توجّه لهذا الهيكل الحسي الذي نشاهده، ولو كان الإنسان شيئاً آخر لتوجهت الأحكام إلى ذلك الشيء الآخر، وحيث إننا نرى الأمر في هذه الأحكام هو العكس؛ دل ذلك على إن الإنسان هو هذه الجملة المشاهدة.

٢ ـ إننا إذا لمسنا الحرارة أدركناها بمحل اللمس، وإذا تلذذنا بشيء أو تألمنا من شيء آخر، حصلت لنا اللذة والألم بهذه الأعضاء. وحيث إن هذه الآثار متعلقة بماهية الإنسان؛ إذ لا يعني الإنسان سوى **الحي الدرّك** ، عرفنا أن الإنسان هو هذه الجملة وليس شيئاً آخر.

٣ ـ إن الأفعال تظهر بأطرافنا، كتحريك الشخص ليده أو رجله وغير ذلك، ابتداء ودون اضطرار، فلا بد من إسناد هذه الأفعال إلى تلك الأعضاء أو ما له بها تعلق معقول، نفهمه كما نفهم أي تعلق، وحيث إن جميع هذه التعلقات التي يذكرونها باطلة، فقد ثبت أن التعلق منحصر بهذه الجملة، وهو معنى الحياة.

هذه هي الأدلة التي ذكرها الطوسي، وله مناقشات أخرى أعرضنا عندها لأنها تجري على نفس السياق الذي سارت عليه الأدلة الثلاثة أعلاه. بل إن هناك من المتكلمين من ادعى أن كون الإنسان هو هذه (الجملة المخصوصة المشاهدة) هو جزء من العلم الضروري الذي لا يعتريه الشك[١]، ويستحيل أن يكون الإنسان عبارة عن شيء آخر سوى الجسم وإلا شارك الله تعالى في ذاته[٢].

---

(١) انظر: ابن المطهَّر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٣٨.

(٢) انظر: ابن المطهَّر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٦٧.

وقبل أن نختم كلامنا في هذا الجزء من البحث يلفت انتباهنا هذا التأكيد المتواصل من قبل المتكلمين أن الإنسان هو هذه «الجملة المشاهدة» أو «**الهيئة المخصوصة**»، فما الذي يدعوهم لهذا التأكيد؟

يبدو أن في كلامهم تقييداً مهماً يحترزون به عن القول الذي يذهب إليه المتكلم المعتزلي أبي هاشم الجُبَّائي، حيث ذهب هذا الأخير إلى أن الإنسان هو «**الهيئة العامة**» وليس خصوص هذا الشكل الإنساني الذي نراه. إن تقييد المتكلمين بـ«الهيئة المخصوصة» هو محاولة للتخلص من افتراض أن يخلق الله في الجماد «عقلاً كاملاً»، فإنه لو حصل مثل ذلك لكان من الممكن ـ بناء على رأي أبي هاشم ـ أن يسمي هذا الجماد إنساناً. وكذا الحال مع الملائكة والجن التي يعتريها الفناء والموت ويحصل لها النطق وغير ذلك من الحالات التي تلازم الإنسان، فلو عُد الإنسان هو «الهيئة العامة» وليس هذه «الهيئة والبنية المخصوصة»، فإن الملائكة والجن والجماد كلها يمكن أن تدخل في هذا التعريف وتصبح إنساناً، والحال أننا جميعاً نعلم أن الأمر بخلاف ذلك، ولا يمكن أن تكون هذه الموجودات إنسيَّة.

هذا ملخص ما يذكره المتكلمون الإماميون بشأن العقل والنفس والإنسان، فما هي الوجهة الفكرية الوليدة التي ستغيّر هذه الأفكار، وفي أيٍّ من جوانبها؟

كما فعلنا في حديثنا عن تلك التحولات التي مست مفهوم العلم وأقسامه ومعنى الضروري فيه ووضعناها في نقاط، نفعل الأمر ذاته هنا:

١ ـ ماذا قال العلامة الحلي ـ مرجعيتنا المفضَّلة في هذا الفصل ـ بشأن ما ورد عند أسلافه في تفسير «النفس»؟

في كل مرة يذكر العلامة الحلي الرأي القائل بأن النفس عبارة عن

هذه «البنية المخصوصة» يعلّق عليه بالنقد اللاذع. لعل أقوى تلك التعليقات النقدية وصفه للذاهبين لهذا الرأي ـ وهم أغلب متكلمي الإمامية كما عرفنا ـ بأنهم (عن التحقيق بمعزل)[١] دون أن يزيد على ذلك!. وفي موضع آخر وصف دليلهم القائل: إن النفس لو لم تكن جسماً لشاركت واجب الوجود في ذاته، بأنه: **(كلام سخيف)**![٢].

٢ ـ ماذا اختار العلامة الحلي بهذا الشأن؟

أشار إلى رأيين: رأي الفلاسفة القائل بتجرُّدها، ورأي المتكلمين القائل إنها أجزاء أصلية في البدن من أول العمر إلى آخره، لا تتطرق إليها الزيادة والنقصان، وإنها الذي تُعبر عنه بقولك: أنا فعلت.

نسب هذين الرأيين إلى محققي الفريقين من الفلاسفة والمتكلمين ـ ومثله فعل في **«الأسرار الخفية في العلوم العقلية»**[٣] حيث اعتبرهما: الأقرب للحق ـ وسرد أدلتهم في هذا الصدد دون أن يرجّح أحدهما، بل قال: **(وإذ عرفت ضعف الكلامين، فعليك باستخراج أدلة أخرى غير هذه، فإن جلّ ما ذكروه في هذا غير مفيد لليقين)**[٤]. وهذا ما فعله أيضاً في كتاب **«الأسرار الخفية في العلوم العقلية»**، لكنه رجّح هنا قول الفلاسفة بناءً على ما حققه هو في المسألة[٥]. أما في **«كشف المراد في**

(١) ابن المطهَّر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٣٨.

(٢) ابن المطهَّر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص ٢٦٧.

(٣) ابن المطهَّر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، ص٣٦٤.

(٤) ابن المطهَّر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٣٩.

(٥) ابن المطهَّر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

شرح تجريد الاعتقاد» فقد شرح الأدلة ـ وهي سبعة ـ وناقش في اثنين منها فقط[1].

٣ ـ إذا كانت مسيرة العلامة الحلي في تعاطيه مع موضوع ماهية النفس قد شابها قليل من التردد والإحجام حتى انتهى إلى القول بتجريدها في كتابه «كشف المراد» ـ وهو الكتاب صاحب التأثير الأكبر على ذهنية متكلمي الإمامية اللاحقين ـ فإن ابن ميثم البحراني حسم أمره باكراً حين قطع بتجردها، وذلك عندما كتب مقدمته الطويلة على «**شرح مئة كلمة**» المنسوبة للإمام علي عليه السلام[2]، ذاهباً إلى تجرّد النفس وشارحاً لقواها ووظائفها.

٤ ـ لقد أخرنا عن قصدٍ الحديثَ عن أدلة العلامة وابن ميثم البحراني على تجرّد النفس وتنوّع قواها ووظائف تلك القوى، وذلك لأجل استكمال صورة واضحة عن المواقف الأولى إزاء هذا التحوّل الجديد. وأقول: التحول الجديد؛ لأن رأي الشيخ المفيد (وقبله

---

(١) ابن المطهَّر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص ٢٧٧ ـ ٢٨١.

(٢) ابن ميثم البحراني، كمال الدين ميثم بن علي، **شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب** عليه السلام ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في مدينة قم، مهمل من التاريخ، ص١٢ ـ ١٣. وهذا الكتاب حمل المحاولات الأولى لإقحام الجهاز المفاهيمي الفلسفي في الفكر الإسلامي الإمامي والذي استمر بهذا التوغل حتى وصل إلى ذروته على يد الملا صدرا محمد بن إبراهيم الشيرازي كما يتضح ذلك في تفسيره للقرآن وشرحه على الكافي للكليني الرازي. انظر مثلاً تفسير البحراني لقول الإمام علي عليه السلام: (لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً) الذي فسّر اليقين فيه باليقين المنطقي بالمعنى الأخص (ص٥٢). وكذا شرحه لكلمة (إذا تم العقل نقص الكلام) حيث شرحه معتمداً على مفهوم النفس المجردة وتنوّع قواها التي منها القوة المخيّلة، فكلما سيطرت النفس وضبطت قوتها هذه، قلَّ الكلام الصادر عنها للوجود (ص٦٩ وما بعدها).

هشام على ما حُكي للمفيد، والنوبختيين والصدوق) لم يتضح أنه أُسِّس على قوائم فلسفية، بل كل ما أبرزه الشيخ المفيد هو وجود روايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تدل على ذلك، ثم ـ وهذا هو الشيء الأهم، وهو ما يوضح الفكرة السابقة أكثر ـ إن تجرد النفس عند المفيد لم يكن يأتي معه جميع هذا القاموس الفلسفي لقوى النفس ودورها في التعقل والإدراك وتقسيمها إلى قوة عملية وقوة نظرية ووظائف كل واحدة منهما والدور الواسع الذي تمارسه في تصور الفكر والكائن البشري. كل هذا يدل بوضوح أننا أمام تحولٍ حقيقي في هذا المجال.

المهم أن مهمتنا الآن تقتصر على إعطاء فكرة بشأن تلك الأدلة التي ذكرت في سبيل إثبات تجرّد النفس وانفصالها عن المادة والأجسام، والتلويح بأهم قوى هذه النفس وما تلعبه في صياغة الفكر. وإنما أقول في مهمتنا ذلك؛ لأنه من غير الممكن ـ بل ودون طائل علينا ـ الإيغال بشرح تلك التفاصيل، إذ ليس هذا ـ أي عرض وجهة نظر الفلاسفة ـ صلب موضوعنا أساساً.

ـ تجرّد النفس:

هناك سلسلة واسعة من الأدلة في هذا المجال، لكن أهم ما تُعلِّق به في إثباته (أو على حدِّ تعبير العلامة الحلي: عمدة القوم)[1] هو إدراك الإنسان للمفاهيم الكلية، فإدراك الإنسان للمفاهيم المجردة ـ سواء أكانت مجردة بذاتها كمفهوم الكل أكبر من جزئه، أم أن العقل قام بتجريدها عن المادة كمفهوم الوردة ـ يفتقر إلى محل مجرد تكون فيه؛ وذلك لاستحالة حلول المجرّد في المادي. ثم إن المعلوم غير منقسم؛

(١) ابن المطهَّر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، ص٣٦٦.

لأنه لو انقسم فإن الجزء الآخر منه إما أن يكون علماً أو لا يكون، والثاني باطل؛ لأنه عند اجتماعه مع جزئه إما أن يشكّل زيادة عليه أو لا، والثاني باطل؛ إذ إنه خلاف فرض كونه علماً، وإن كانت فيه زيادة على جزئه، فإن هذه الزيادة إما أن تكون منقسمة فنعود إلى نفس الفروض السابقة، أو لا تكون منقسماً فيثبت المطلوب[١].

ومن تلك الأدلة التي يسوقونها هو عوامل الضعف والشيخوخة على البدن، ومع ذلك فإننا نجد أن الإنسان كلما كبر ازدادت حكمته وتعقله، فلو كانت النفس مرتبطة بالجسم وجزءاً منه لاعترضها الضعف أيضاً. وهذا يدل على انفكاك النفس عن الجسد ومغايرتها له[٢].

ومن أدلتهم السمعية ـ وهو ما ذكره البحراني دون العلامة الحلّي ـ ما قاله البحراني بعبارة واضحة لا تحتاج إلى شرح:

(**الثاني** [من براهين وجود النفس الإنسانية]: **من طريق السمع، قوله تعالى**: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾﴾[٣]، وقوله عليه السلام في بعض خطبه: (حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرفت روحه فوق النعش وتقول: يا أهلي، ويا ولدي، لا تلعبنَّ بكم الدنيا كما لعبت بي).

وجه الاستدلال أن نقول: لا شيء من الإنسان المقتول والمتكلم بميت بمقتضى الآية والخبر، وكل بدن وقوة فيه فميتة بالضرورة، ينتج

---

(١) ابن المطهَّر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٢) ابن ميثم البحراني، شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين، مصدر سابق، ص١٢. ابن المطهَّر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٨١.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٦٩.

من الشكل الثاني: لا شيء من الإنسان ببدن ولا قوة فيه بالضرورة، وهو المعنى بـ: الجوهر المجرد).

تقسيمات النفس وقواها:

للنفس عدة أقسام: منها النفوس السماوية، وهي تتعلق بتصوّر وجود نفس فلكية على ضوء التصور الفلسفي القديم لتقسيم العوالم والأفلاك. ومنها النفوس الأرضية، وهي عبارة عن النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية. ثم لكل واحدة من هذه الثلاث قواها.

إن استيفاء هذه الأبحاث، أبحاث علم النفس الفلسفي، أمر متعذر على هذه الدراسة؛ لذا من الطبيعي أن نميل إلى انتقاء عينة نضعها محل اهتمامنا.

بنحو عام **النفس الحيوانية** لها قوتان هما: **الإدراك**، **والتحريك.**

بالنسبة للتحريك فهو يرتبط بالحركات الصادرة عن الأجسام، والحركة على نوعين: حركة قسرية تحصل من الأجسام ذاتها نتيجة لتركيب عناصرها. وحركة اختيارية كما هو الحال في الإنسان، فجسمه الساكن بطبيعته يتحرك أحياناً عندما يمشي. وحيث إن الجسم لوحده لا يقتضي هذه الحركة، فإننا نفهم أنها تعود إلى النفس .. وهكذا في بقية الحركات بأشكالها المتنوعة فهي تستند إلى قوتي التحريك: القوة المحركة الباعثة (الشوقية)، والقوة المحركة الفاعلة (الأعصاب والعضلات).

في مجال الإدراك فإنها تتعلق بالحواس، وتُقسَّم إلى: حواس ظاهرة وحواس باطنة، يتشاطر الإنسان والحيوان في بعضها، في حين يختص الإنسان ببعضها الآخر.

الحواس الظاهرة يعرفها الجميع، وهي: اللمس ـ الذوق ـ الشم ـ السمع ـ البصر. والحواس الباطنة فهي: الحس المشترك (هو عبارة عن المدرِك للصور الجزئية التي تجتمع لدى النفس بفضل المحسوسات فيقوم بربطها)، الخيال، الوهم (وهنا يتوقف الحيوان في مسيرته في حين يستمر الإنسان) الذاكرة ـ المخيَّلة.

إلى هنا جاءنا على مجرد سرد هذه القوى. ولكن بمجرد معرفتنا بتقسيم خاص للنفس الإنسانية تظهر لنا أهمية هذه القوى التي توفرها النفس الحيوانية. فللنفس الإنسانية قوتان: قوة عالمة هي مبدأ لاكتساب المعرفة، وقوة عاملة هي مبدأ محرك للبدن، تهيمن عليه وتتصرف فيه ليكون له فضائله التي يتحلى بها ورذائله التي يتخلى عنها، إنها قوة تدرك السلوك الذي ينبغي والسلوك الذي لا ينبغي.

والآن لو قمنا بجمع تلك الحواس التي توفرها النفس الحيوانية مع هاتين القوتين التي توفرهما النفس الإنسانية، لاتضح لنا حجم أهمية تلك الحواس. ونظراً إلى أن ما تقدم من بحث حول العقل لدى المتكلمين ينصب في جانبه الأهم حول «العلوم» والتي تشكِّل جوهر العقل عند المتكلمين، فإننا سوف نتحدث عن «القوة العالمة» أي العقل النظري الذي يطرحه الفلاسفة.

أما العقل العملي الذي يشغل حيزاً كبيراً عند الفلاسفة في تقسيمهم لقواه وعلاقتها بالحواس الظاهرة والباطنة والقوة المحركة، فإننا نتركه فعلاً، وذلك من أجل أن يتناسب ما نذكره هنا مع ما تقدم وذكرناه من مباحث المتكلمين.

إذن السؤال هو: كيف تنال النفس علومها؟

إن أهم نقطة ننطلق منها هو معرفة أن معلوماتنا ومعارفنا ليست

على حدٍّ سواء من الوضوح والبيان. فلدينا أحكام وقضايا كلية كحكمنا باستحالة اجتماع النقيضين وحكمنا أن الكل أكبر من جزئه، وفي المقابل لدينا أحكام وقضايا جزئية كإدراكي لحلاوة الشاي الذي أشربه من خلال حاسة الذوق التي يحملها لساني. إن باختلاف هذه المعلومات يختلف موقف النفس منها. فالكليات (كما في مثالنا الأول) تعقلها النفس (والتعقّل اصطلاح فلسفي يخص إدراك النفس للكليات) دون حاجة إلى توسط آلة جسمانية، وهذا يتم إثباته من خلال نفس الأدلة التي تُثبت تجرُّد النفس، فارتفاع النفس عن المادة يحول دون افتقارها في تحصيل «المعقولات الكلية» إلى الجسم. فالعقل النظري مجرد استعداده لقبول هذه الكليات الأولية يسمى **بالعقل الهيولاني**، فإذا تعقلها وصار بوسعه أن يعقل ماهيات الأشياء (المعقولات الثانية) فإنه يصبح **عقلاً بالملكة.** وإذا صار بوسعه أن يستحضرها متى شاء دون نصب وعناء فإنه يصير **عقلاً بالفعل** (وبالفعل ليس معناه: أن النفس تستحضر هذه الماهيات بالفعل بالحال، بل على أنها بحيث متى شاءت استحضرتها)[1] فإذا صارت هذه الماهيات حاضرة بالفعل فإنه النهاية القصوى في الكمال وبه يتم نوع الإنسان[2].

أما بالنسبة إلى الجزئيات، فإن النفس لا تدركها إلا بتوسيط آلة جسمانية هي مَحَال الإدراك (كاللسان في مثالنا الذي تحل فيه حاسة

---

(١) ابن المطهَّر الحلي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، مصدر سابق، ص٣٩٣.

(٢) المصدر السابق، ص٣٩٣. وله أيضاً: مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٠٠. وله أيضاً: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٨٦ (المسألة ١١)، وص٣٣٦ (المسألة ١٥)، وص٣٣٨ (المسألة ١٨)، وص٣٣٩ (المسألة ٢٠). وابن ميثم البحراني، شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين، مصدر سابق، ص١٤ وما بعدها.

التذوق)، فهذا الحكم الجزئي مخصوص بزمان معين، وهو زمني الحاضر، الذي أحس به الآن. من هنا تحتاج النفس إلى مقدمات كي تتحول هذه القضايا الجزئية إلى قضايا وأحكام كلية، وهنا أيضاً يتبين لنا أهمية الحواس الظاهرة التي تزوّد الحواس الباطنة بالمواد حتى تقوم هذه الأخيرة بعملية تخزينية في الخيال ثم تصديره إلى الوهم ليصنع منه معانٍ جزئية (مثلاً تذوقه للشاي في منزله) ثم تحفظ هذه الصورة حتى تعطى إلى القوة المتصرّفة التي تسمى «مخيلة (إذا استعملتها القوة الوهمية)، وتسمَّى «متفكرة» (إذا استعملتها النفس الناطقة الإنسانية)، وبهذا تقوم النفس بعملية «تجريدية» تؤهل النفس لإدراكاتها المعرفية.

إذن، فالكليات لا تحتاج النفس في تعقلها سوى إلى الاستعداد. أما الجزئيات، فالنفس البشرية تحصل عليها بواسطة الاستعداد بالكليات السابقة (أي المعقولات البديهية)(1). من هنا تأتي أهمية نظرية التعريف الأرسطية (الحد والرسم) ونظرية القياس بموادها البرهانية في ممارسة دورهما في تحويل الجزئيات إلى كليات، هذه الأخيرة التي يتكوّن منها المعنى الحقيقي للعلم الأرسطي.

بعد هذه التوضيحات يمكننا أن ندرك حجم توغل الجهاز المفاهيمي الفلسفي الأرسطي في مسألتي النفس والعقل ومدى بعدهما عن التصورات التي كان حملها السلف الإمامي، فالنفس أصبحت جوهراً مجرداً، والعقل (**غزيرة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات**)(2) تدخل ضمن شبكة هائلة من المفاهيم الفلسفية النفسية الجديدة تماماً.

---

(1) ابن المطهَّر الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(2) المصدر السابق، ص٣٣٩. وله أيضاً: مناهج اليقين في أصول الدين، مصدر سابق، ص١٠١.

إن حجم التغيّرات لا يطال فقط هذه النماذج التي تناولناها، بل إن ما لم نشر إليه يعد أضعاف ما درسناه، ويبقى على رأس تلك المفاهيم الجديدة مفاهيم من قبيل: الماهية، الكلي، الوجود، العدم، مواد القضايا (الوجوب والإمكان والامتناع)، خواص واجب الوجود لذاته، خواص ممكن الوجود لذاته، الدور، العلل الأربعة ... وغيرها من مفاهيم.

إن الشيء الذي نود الإشارة إليه أن تقدُّم المجالات العلمية لدينا يتطلب منا التوظيف المتواصل لعلم تاريخ الأفكار والبحث عن أصول الإشكاليات الفكرية وما لحقها من تحولات في ميدان المفاهيم التأسيسية التي يوظفها هذا العلم أو ذاك، والكشف عن البعد المعرفي الإبستمولوجي الذي تقام عليه. إن هذه الاشتراطات العلمية هي المحرك الرئيس الذي وضعناه نصب أعيننا ونحن نسير في طريق هذه الدراسة، وهو طريق كنا مرغمين أن نسير في جزء كبير منه لوحدنا.

هل تجنبنا منزلقاته؟

قضية يحسم القارئ بشأنها.



الخاتمة

استخلاص ونقد

- ❖ أولاً: استخلاص بعض النتائج التي أفرزها البحث.
- ❖ ثانياً: مراجعة بعض الآراء على ضوء نتائج البحث.

الخاتمة

أولاً: استخلاص بعض النتائج التي أفرزها البحث:

إنّ وضع خلاصة بمعناها التقليدي لما جاء في ثنايا فصول هذه الدراسة وأبحاثها يعد عملاً حشوياً، لا أستغرب إذا ما تململ القارئ أمامه. لكنّي ـ وبدلاً من ذلك ـ أرى أن من الواجب التذكير بأهم النقاط الرئيسية التي أعتقد أن بوسعنا استخلاصها من دراستنا لتحولات المنهج في علم الكلام الإمامي:

١ ـ المتكلم الإمامي ـ شأنه شأن جميع متكلمي الإسلام ـ مفكر عقائدي مؤمن بالمرجعيات الدينية العليا في تكوين وتأسيس ومناقشة فكره المعرفي والإيديولوجي، ولم ينصرف إلى فضاءات التنظير الحر ـ وهذا يبقى محدوداً أيضاً بطبيعة الحال ـ إلا بعد انقطاع عصر هذه المرجعيات الدينية.

والفارق الأهم بين متكلمي الإمامية ونظرائهم هو امتداد عصر النص لديهم حتى أواسط القرن الثالث الهجري، على العكس من المتكلم السني الذي يرى انتهاء هذه المرحلة مع رحيل نبي الإسلام. ولذلك فقد واجهنا صعوبة كبيرة ونحن نتحدث عن مرحلة علم الكلام المزامن لعصر النص والأزمنة التي تلته، في وصف طبيعة المنهج السائد في هذه المرحلة، وهذا هو السبب الأهم ـ ومعه عدم وجود مصنفات

تلك المرحلة ـ الذي حملنا على الإيجاز في تبيان ملامح تفكير متكلمي الإمامية في هذه المرحلة وآلياتهم ومفاهيمهم.

صحيح أن بوسعنا معرفة أفكارهم من خلال الأخبار التي ينقلونها ـ وهذا ليس في كل الموارد؛ نظراً لأن من الممكن أن ينقل الراوي الإمامي ما لا يلتزم به، وذلك إذا صعب عليه رد الرواية لوثاقة الناقل لديه أو لكثرة النقل أو غيرها من الاعتبارات التي أجاب بها متأخرو علماء المذهب الإمامي في تبرير نقل مثل هذه الروايات ـ أو من خلال ما حملته بعض كتب الحديث من نتف أفكارهم، أو من خلال مراجعة ما تذكره كتب «الملل والنحل» و«المقالات والفرق» في هذا الشأن، مع الأخذ بنظر الاعتبار صعوبة الركون إليها في أداء هذه المهمة وخطورة التسليم بأقوالها ونقولاتها دون مقارنة وتمحيص بجميع أطراف نقلة الموضوع. صحيح أنه كان بوسعنا فعل ذلك، لكننا فضلنا عدم الخوض في تفاصيل ذلك لأنه لن يغير من الاتجاه العام الذي تتسم به هذه المرحلة من تاريخ المعتقد الإمامي وخضوعها للنص والتزامها به بنحو حرفي. على أننا لو قمنا بتلك الخطوة لكان علينا إعطاءها استحقاقها من البحث والفحص والتحليل، وهو أمر أرجو أن يتحقق في فرصة أخرى مستقلة ومتأنية.

وفي سياق مشابه لما نحن فيه يأتي إحجامنا عن ذكر وتحليل كتاب **«الياقوت»** لمؤلفه أبي إسحاق النوبختي، المختلف كثيراً في تحديد هويته وعصره[1]، وذلك لأن هذا الكتاب لم يمارس أي دور يذكر في تكوين الفكر المنهجي في الجانب العقائدي للمتكلم الإمامي، ولم يقتبس منه،

---

(١) راجع: إقبال آشتياني، عباس، **آل نوبخت**، تعريب: علي هاشم الأسديّ، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٤٢٥ هـ، ص ١٩٩ وما بعدها.

بل ولم يشر إليه ولا إلى مؤلفه أحد من علماء الإمامية حتى الربع الأخير من القرن السابع الهجري حين شرحه العلّامة ابن المطهَّر الحلي بكتابه «**أنوار الملكوت في شرح الياقوت**» عام (٦٨٤ هـ) ونوّه بأهميته ومكانة صاحبه. وسواء كان عصر «**الياقوت**» هو القرن الثالث الهجري أم كان منتصف القرن الخامس أو النصف الأول من القرن السادس، فإن ذلك لا يغير من الرأي الذي نتبناه، وهو اعتباره جزءاً من التراث الفكري الإمامي في القرن السابع؛ انطلاقاً من الفكرة القائلة إن تاريخ الأفكار يبدأ من عصر حضورها كمكوِّن حقيقي فاعل في العقل البشري وليس مجرد لحظة تأليفها وتدوينها.

٢ ـ إن هذه الدراسة لاحظت وجود تماثل منهجي كبير بين متكلمي الإسلام بخصوص الآليات والمفاهيم التأسيسية في البحث الكلامي، وحتى الاختلافات التي يمكن أن يرصدها الباحث بين متكلمي هذا المذهب ومتكلمي ذاك المذهب، تبقى اختلافات طفيفة قياساً مع موارد الاتفاق والتقارب. ولذا فإن من الممكن جداً لسد بعض الثغرات التي يمكن أن يواجهها المعني بتاريخ علم الكلام الإمامي وآلياته ومفاهيمه، أو فقر النصوص التي بحوزته وقلّتها، الرجوع إلى تراث مجايليه من متكلمي الإسلام، ويمكن أن يكون تراث الشريف المرتضى وعلاقته بتراث أستاذه القاضي عبد الجبار من الأمثلة الموفّقة في هذا المجال، إذ بوسع الباحث في الموارد التي يشكل عليه قراءتها في تراث المرتضى أو تعاني من بعض الإيجاز، أن يعود إلى تراث القاضي عبد الجبار لرفع هذه الصعوبة.

٣ ـ إن علاقة المذهب الإمامي ومتكلميه بالفلسفة والفلاسفة اتسمت بالكثير من الرفض والتحفّظ والمواجهة منذ متكلمي عصر النص،

كهشام بن الحكم والفضل بن شاذان، والمرحلة التي تلتهما كما في أعمال أبي الحسن النوبختي وابن بابويه القمي، مروراً بعصر المدرسة البغدادية ومواقف المفيد والمرتضى، حتى القرن السادس الهجري الذي كتبت فيه أعمال قطب الدين وابن زهرة الحلبي الناقدة للفكر الفلسفي. بل وحتى بعد أن دخلت الفلسفة وآلياتها إلى الحاضنة الحلية بقي التذكير من قبل أكبر عقول هذه المدرسة ـ بل وأحد أكبر عقول المذهب الإمامي على الإطلاق ـ وهو العلامة الحلي بحرمة تعاطي الفلسفة لغير النقض.

يعود سبب هذه المواجهة الطويلة إلى عاملين على الأقل:

العامل الأول: أن الكثير من مباحث العقائديات قد بنيت على مفاهيم يرفضها البحث الفلسفي، نظير: نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ونظرية حدوث الأجسام، وحيث ربط مصير تلك العقائد بهذه المفاهيم، كان من الطبيعي أن ترفض الأفكار الفلسفية المهدِّدة لها والهادمة للعقائد الإيمانية (هكذا فهمها متكلمو ذلك الوقت).

العامل الثاني: وهو عامل يحتل مكانة حساسة للغاية في الفكر الإمامي؛ لأنه يمس صلب وأساس هذا الفكر المؤسس على نظرية الإمامة. فإيمان الفكر الإمامي بوجود إمام غائب يتجاوز طول عمره الأزمنة المألوفة للأعمار الطبيعية، يجعله أمام مواجهة مع أفكار المناطقة والفلاسفة القاضية باستحالة طول الأعمار بهذا النحو. وهذا الموضوع ـ كما عرفنا ذلك في ثنايا البحث ـ هو ما دعا ابن بابويه القمي لتصنيف كتابه **كمال الدين وتمام النعمة**، وهو ما وضع متكلمي الإمامية جيلاً بعد جيل في مواجهة مباشرة مع المناطقة والفلاسفة وآلياتهم ومفاهيمهم.

٤ ـ الملاحظ أن الفكر الكلامي الإمامي لم يشهد طيلة الفترة الزمنية

الممتدة حتى القرن السابع الهجري أي لون من ألوان التصوف النظري المؤسس على الأفكار العرفانية والفلسفية التي بلغت أوجها مع الشيخ ابن عربي. بل لم يعرف حتى تلك الأفكار التي دعت لها أدبيات المحاسبي والقشيري وغيرهم من السلك الصوفي الذي يركّز على السلوك الأخلاقي أكثر من «**التصوف العقلي**» الذي عرف به اتجاه ابن عربي. إنما كل ما نراه لدى الإمامية هو الدعوة للالتزام الشديد بالجانب التشريعي للفقه الإسلامي والاهتمام بقراءة الأدعية والزيارات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام والسلوك الاجتماعي الصالح، والمثال المتأخر الأبرز في ذلك هو شخصيات من أمثال ابن طاوس الحلي وابن فهد الحلي.

إن أوضح مثال يُظهر تحفّظات الأوساط الإمامية المفكرة تجاه التصوف الفلسفي المجرد، هو موقف علّامة المذهب الإمامي ابن المطهّر الحلي من أعمال المتصوف شهاب الدين السهروردي الذي قرأها ابن المطهر عند الواسطي تلميذ السهروردي. فبالرغم من قراءته واطلاعه على هذا النمط الفكري من التصوف، إلا أننا لا نكاد نجد أي تأثير يذكر لمنحى التفكير السهروردي على أفكار العلّامة الحلي.

نعم، سوف يختلف الأمر مع شخص إمامي آخر هو حيدر الآملي الذي سيستلهم أفكار السهروردي بقوة، وسيكتب للفكر الإمامي من بعده أن يدخل في مرحلة جديدة من تاريخه مع الفلسفة والتصوف داخل مدرسة أصفهان وأعلامها، وأبرزهم على الإطلاق المير داماد الحسيني وتلميذه صدر الدين الشيرازي. هذه المرحلة التي ستحدث تغييرات واسعة في طبيعة الفكر الإمامي واستلهامه للتراث الفلسفي والصوفي وتوظيفهما له في جميع مناحي الفكر والعقيدة والتفسير.

٥ ـ إن للمتكلمين في الفكر الإسلامي نظريتهم الخاصة في جميع تفاصيل المعرفة وقضاياها وآلياتها ومناهجها. وإن نظريتهم تلك لم يقتصر تأثيرها ونفوذها على مجال العقيدة فقط، بل امتد إلى جميع حقول المعرفة الإسلامية آنئذٍ، بما في ذلك علم أصول الفقه.

من هنا نفهم أن الدراسات الحديثة المعنية بتأرخة علم أصول الفقه الإسلامي، والإمامي منه بنحو خاص، ومعرفة مراحله والتحولات التي طرأت عليه حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم من توغل واسع للآليات والمفاهيم المنطقية ـ الفلسفية، بحاجة ماسة إلى التوقف عند تحليل النظام المعرفي المزامن للمرحلة المراد دراستها، وفهم تصورات المتكلمين بشأن أهم أسئلة المعرفة، ثم العودة بعد ذلك لدراسة جهود علماء أصول الفقه، الذين كان جلّهم، إن لم يكن جميعهم، من المتكلمين، أمثال الشريف المرتضى والشيخ الطوسي .. فإذا انتهينا من هذه المرحلة من الدراسة، أمكننا بعد ملاحظة التراث الأصولي اللاحق عليهم اكتشاف الفوارق الدقيقة بين المرحلتين وتأثيرها على صياغة أبحاث علم أصول الفقه وآلياته واصطلاحاته ومفاهيمه.

٦ ـ لقد أبانت هذه الدراسة أن استحضار التاريخ في فهم الأفكار أمر ضروري ولا غنى عنه أبداً، وأن فعل العكس من ذلك، أي إهمال الأصول التاريخية للأفكار، كفيل بإحداث التباسات واسعة في استيعاب الفكر الإمامي عامة وعلم الكلام منه خاصة. وأوضح مثال على ذلك التشويهات التي يمكن أن تطال آليات المتكلمين ومفاهيمهم واصطلاحاتهم، كالقياس العقلي ومفهوم العلم والضروري واليقين ومفهوم النفس والعلة والموجب وغيرها. مما تقرأ خطأ بنفس المعاني التي يتداولها المناطقة والفلاسفة. ويتفاقم الأمر خطورة إذا عرفنا أن هذه الاصطلاحات بعينها تستخدم في

علوم الفقه وأصوله والتفسير، مما يعني أن فهمها الخاطئ يفضي إلى سلسلة من الأحكام الخاطئة في هذه الحقول الفكرية المجاورة لعلم الكلام الإسلامي.

ثانياً: مراجعة بعض الآراء على ضوء نتائج البحث

إن مشروع «**نقد العقل العربي**» الذي وضعه الباحث المغربي محمد عابد الجابري غني عن التعريف. لقد أعلن الجابري في جزئه الثاني من هذا المشروع أنه مكرّس لتحليل نظم المعرفة في الثقافة الإسلامية، تلك النظم التي وضعها في ثلاثة أقسام هي: **البيان ـ العرفان ـ البرهان**. والتي يوظف كل واحدة منها آلية خاصة به: فالبيان آليته هي القياس العقلي (= قياس الغائب على الشاهد)، والعرفان آليته الكشف والشهود الصوفي، والبرهان آليته القياس الأرسطي البرهاني. وقد حاول في مشروعه هذا تغطية جميع مناحي التفكير الذي عرفته الحضارة الإسلامية بجميع مذاهبها وفرقها.

السؤال هو: ماذا قال محمد عابد الجابري بشأن المنهج في المذهب الشيعي الإمامي؟ وبعبارة أخرى: ما هي آلية الفكر العقائدي الإمامي بنظره؟

إن حديث الجابري عن التشيع الإمامي في مشروعه «نقد العقل العربي» هو موضوع كبير وواسع ويحتاج إلى دراسة مستقلة تجمع ما قاله في هذا الموضوع وتحلل وتنقد الآليات والمفاهيم والمصادر والنتائج التي أفرزها مشروعه، وهي مهمة يتعذّر علينا الوفاء بها في هذه الخاتمة.

ولذا فنحن سنعمد إلى اقتباس بعض الفقرات من مشروعه تشير إلى المنهج لدى الإمامية، ثم نتلوها بما تسمح لنا به هذه الخاتمة من تعليق.

يصنّف الجابري الفكر الإمامي، تبعاً لتقسيمه نُظم المعرفة المشار إليه أعلاه، تحت القسم الثاني من أنظمة المعرفة (= العرفان) ويعتبر الآلية التي يفكر الإماميون من خلالها هي آلية الكشف. فالشيعة ـ بما فيهم الإماميون ـ أول من تهرمس في الإسلام(١)، والهرمسية لها خمس علامات ـ ثلاث علامات ينقلها الجابري عن ماسنيون واثنان يضيفهما هو ـ(٢):

١ ـ القول بإله واحد لا يُعبَّر عنه بوصف ولا يدرك بالعقل، وإنما يتوصَّل إليه بالزهد والتطهير ومواصلة الدعاء والتبتّل.

٢ ـ القول بترابط العالم السفلي والعالم العلوي وعدم إقامة أية فواصل بين السماء والأرض، وتفسير ذلك نظرياً باتصال «آفاق» الكائنات بعضها مع بعض.

٣ ـ القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة ... (الأسباب التي يغلب فيها الشذوذ على الاطراد وتخضع لتقلّبات «التجربة» وليس للضرورة العقلية).

٤ ـ الأصل الإلهي للنفس.

٥ ـ عدم الفصل بين العلم والدين. (والعلم معناه هنا علوم التنجيم والكيمياء وما جرى مجراها، تلك العلوم التي تعود إلى نظرية النفس، فالعلم يحصل بالتطهير والتنسك، وليس بالاكتساب على ضوء آليات المعرفية الإنسانية الطبيعية المعروفة).

---

(١) الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط ٨، ٢٠٠٢، ص ٢٠٠. والجابري يدعم قوله هذا بما ينقله عن هنري كوربان الذي يتفق معه في الحكم أيضاً.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٣.

ثم يضع الجابري كل ذلك في عباراته التالية:

- **(ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى إنكار الفرق الرافضة من الشيعة، بل الشيعة كلها باستثناء الزيدية، لإمكانية التوصل إلى معرفة الله بطريقة النظر والقياس)**[1].

- **(من هنا يهاجم الإسماعيليون، والشيعة عامة ـ ما عدا الزيدية ـ طرق الاستدلال، من القياس الفقهي والكلامي إلى القياس الأرسطي)**[2].

- **(إن العرفانيين، إسلاميين كانوا أو غير إسلاميين، يدّعون أن طريقهم في الحصول على معارفهم، ليس الحس أو العقل، بل هو ما يسمونه: «الكشف». وهم يقصدون بذلك أن معارفهم تلك تحصل لهم مباشرة، دون توسط، دون الاستدلال عليها بشيء، وأنها إنما تلقى في قلوبهم إلقاءً عندما يرتفع الحجاب بينها وبين الحقيقة العليا، بالرياضات والمجاهدات)**[3].

هذه هي وجهة نظر محمد عابد الجابري التي انتهى إليها بعد تحليله لتكوين العقل الشيعي ونظامه المعرفي، فبماذا يمكن أن نعلِّق عليها على ضوء نتائج دراستنا هذه:

نتساءل: من هم الإماميون الذين يتحدَّث عنهم الجابري؟ وأية مرحلة من مراحل الفكر الإمامي يقصد؟ وما هو الإطار الزمني الذي تنصب عليه أحكامه تلك؟ ومن أين يستقيها؟

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٠. ثم ينقل الجابري بعد ذلك عبارة أبي الحسن الأشعري التي ينسب فيها إلى هشام بن الحكم القول بأن جميع المعارف يحصل عليها الإنسان بالاضطرار وليس بالنظر والقياس.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٦.

(٣) الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط ٧، ٢٠٠٤، ص ٣٧٤.

هذه الأسئلة تعنى بـ «**تعريف**» من هو الإمامي، و«**تحقيب**» الفترة الزمنية التي يتم الحديث عنها، و«**المصادر**» التي راجعها الجابري.

لا يجيب الجابري عن هذه الأسئلة[1]، وهنا يكمن المأزق الكبير الذي يقع فيه الجابري وسلسلة أحكامه المبتسرة.

لقد تحدثنا سابقاً عن إشكاليات دراسة علم الكلام الإمامي، وذكرنا ثلاثاً منها:

- مشكلة المصادر التي يُستقى منها الفكر الإمامي، حيث تراجع كتب «الملل والنحل» أو «دراسات المستشرقين» بمعزل عن تراث الإمامية نفسه.

- مشكلة تكوين هذا العلم وعلاقته الوطيدة بجانب الرد والنقض أكثر من التأسيس المنفرد.

- مشكلة الهوية وتعريف علم الكلام الإمامي، هل هو عبارة عن **المصادر الحديثة** ككتاب **أصول الكافي**، أو هو **المصادر الكلامية** كأعمال المفيد والمرتضى واللاحقين لهما، وما تنقله الكتابات الإمامية القديمة عن متكلِّميهم القدماء وآرائهم ونظرياتهم.

تكاد توجد هذه المشاكل مجمعةً في عمل الجابري.

فلو تحدثنا عن ازدواجيته في التعامل مع المصادر الإمامية مقارنة بغيرها، لوجدناه يتحدث عن الأشاعرة من خلال نخبة من أعلامهم كالأشعري والباقلاني والجويني، بل والمتأخرين منهم كالغزالي وفخر الدين الرازي وعبد الكريم الشهرستاني.

---

(١) باستثناء بعض الإشارات السريعة لبعض المصادر، وسوف نعرف مصادره تلك.

أما في حديثه عن المعتزلة فهو يعود في معظم الأحيان إلى القاضي عبد الجبار الهمداني الأسدآبادي. وأما أسلاف القاضي عبد الجبار: (واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والعلاف والجاحظ والنظام والجُبَّائيان...) فهو طالما ينقل آراءهم عن القاضي نفسه أو بالمقارنة مع ما نقله القاضي.

أما حين ينتقل إلى الإمامية، يفاجئنا الجابري أن القسم الأعظم من مادة بحثه حول العرفان يستقيها من خلال أعمال متصوفة هم سُنِّيون بالأساس (كالسراج الطوسي وعبد الكريم القشيري وابن عربي وابن سبعين وغيرهم)، أو إسماعيليون (كأحمد الكرماني وأبي يعقوب السجستاني ومؤيد الدين الشيرازي والقاضي النعمان وغيرهم)! وهذه مفارقة غريبة حقاً.

ألا ينقل الجابري من مصادر إمامية «**يقطع بانتسابها للإماميين**»؟

هذا السؤال يحيلنا إلى إشكالية التعريف التي تحدثنا عنها.

فهو تارة يضع الإمامية بمصاف «الغلاة»[١].

وتارة يعود إلى متكلمي الشيعة الأوائل كهشام بن الحكم[٢].

وتارة يفضِّل العودة للمصادر الحديثة كالكليني في كتابه أصول الكافي[٣].

---

(١) انظر مثلاً: تكوين العقل العربي، ص٢٠٠ ـ ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠٠. وبنية العقل العربي، ص٣٢٦.

(٣) انظر: بنية العقل العربي، ص٣٢٠ ـ ٣٢٧ ـ ٣٢٩ ـ ٣٣١. وهذه هي حصراً الصفحات التي يعود فيها للكليني، ويبدو أن الجابري لم يتعامل مع أصول الكافي مباشرة؛ فهو في جميع إحالاته (وعددها ست مرات فقط) لا يعطي الجابري سوى رقم الصفحة دون رقم الجزء. إن جميع تلك الروايات التي يستشهد بها الجابري في صياغة الفكر الإمامي وآلياته لا تحمل في سلسلة إسنادها متكلماً من أولئك =

وتارة يختار مفكرين متأخرين كحيدر بن علي العبيدلي الحسيني الآملي (ت ٧٨٧ هـ) وصدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ)[١]، أو حتى معاصرين كالشيخ محمد رضا المظفر والسيد موسى الصدر[٢].

= المتكلمين الذين اتهمهم الجابري (لا سيَّما هشام) بترويج المضمون العرفاني ونسبتهم الروايات إلى أئمة أهل البيت، إلَّا اللَّهم في مرة واحدة فقط يرد فيهما اسم زرارة بن أعين.

(١) علماً أنّه لا يعود إلى أعمالهما مباشرة بل بواسطة قراءة هنري كوربان في عمله الشهير «تاريخ الفلسفة الإسلامية». والجابري يعكس آراء هذين الفيلسوفين الإماميين على جميع مراحل تاريخ العقيدة الإمامية بكل تطوراتها التاريخية، مغيباً كونهما متأثرين بالموجة الصوفية (السنية) التي خلقها ابن عربي وشهاب الدين السهروردي، وأنهما يشكلان مراحل متأخرة تاريخياً تمثلها مدرسة أصفهان الفلسفية/ الصوفية التي لا ننكر أنها تركت تأثيرات عميقة في الأجيال اللاحقة لها. انظر: بنية العقل العربي، ص٣٢٩ (للشيرازي) وص٣٣٠ (للآملي).

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٠ (للمظفر في كتابه **عقائد الإمامية**)، وص ٣٢٤ (للصدر في مقدمته التي وضعها لكتاب هنري كوربان **تاريخ الفلسفة الإسلامية** بنسخته العربية). وهو حين ينقل عن الصدر رواية (بُني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والولاية. وما نودي بشيء مثل ما نودي بالولاية) لا يتضح هل هو لمجرد الاستشهاد بالرواية (عندها لماذا لم يعد لكتاب أصول الكافي؟) أو أنه لتمثيل وجهة نظرية شيعية بالموضوع هي وجهة نظر السيد الصدر، عندها نتساءل لماذا أهمل الجابري تأكيدات الصدر بنفي أن يكون معنى الولاية في الرواية هو معناها الباطني، مؤكداً ـ أعني السيد الصدر ـ إنما هو معنى تربوي في إصلاح المجتمع الإسلامي يمارسه النبي من موقعه الرسالي الذي يخوله توظيف صلاحياته التنفيذية والقضائية التي بفضلها تتحقق تلك الأمور الأربعة (الصلاة والزكاة و. . .) وليس المعنى الذي يقصده الصوفية والفلاسفة. وهو عكس ما فعله الجابري حيث أعطاها معنى نظرية المثل والممثول، وهو لا يأتي بمصدر إمامي في دعم تفسيره هذا، وإنما يعتمد ـ كما يفعل ذلك دائماً ـ مصادر إسماعيلية. راجع كلام الصدر كاملاً في: كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية: من الينابيع حتى وفاة ابن رشد،** ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدّم له: موسى الصدر، عارف تامر، منشورات عويدات للنشر والطباعة ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٨، ص٢١ ـ ٢٤). =

على أي شيء يدل هذا؟ هل هو مجرد الاتساع بالمصادر والشمولية والدقة في التوثيق؟ أبداً. إنه فقط من أجل إثبات أن الإماميين «أصحاب كشف» و«عقل مستقيل» وليس أصحاب «قياس» و«برهان» (وأنا هنا أستخدم نفس تقسيمه). وإلا لو كان الأمر هو الشق الأول (= التوثيق والموضوعية):

- فلماذا يُكتب أصل هذا القسم من الكتاب باعتماد مصادر سنية وإسماعيلية ثم لا يأتي بالمصادر الإمامية إلا استطراداً هامشياً؟
- ولماذا تخصّص ست صفحات لاختزال الموقف الإمامي فقط، من أصل (١٢٨) صفحة، مجموعة صفحات القسم الثاني (= العرفان) من الكتاب (من ص٢٥١ ـ ٣٧٩)؟
- ولماذا حين يواجه الجابري حقيقة أن الطبقات الأولى من متكلمي الإمامية صنفوا في قضايا «**الإمامة**» (وهو الأمر المتوقع لأي إمامي أن يصنف فيها تبعاً لعقيدته بأحقية أئمة أهل البيت بالخلافة بعد رحيل نبي الإسلام) و«**المعرفة**» فإنه يفسر ذلك، اعتماداً على تصنيفهم المبكر في هذين الموضوعين قبل غيرهم من متكلمي غير الشيعة، على أنه يدل (**دلالة قوية في نظره!**) على (**أن المعرفة التي كانت موضوع اهتمامهم هي تلك الخاصة بالأيمة** (هكذا في كل الكتاب وليس: الأئمة. وهو أمر لا يخلو من دلالة) **أو التي تؤسس علم الأئمة: أعني المعرفة بالمعنى العرفاني الغنوصي للكلمة**)[1]؟

= أما عبارة المظفر، فقد أخرجها من سياقها الذي وردت فيه، وهو وجوب طاعة الأئمة وأخذ الأحكام الشرعية منهم دون المذاهب الفقهية الأخرى، إلى معنى الولاية الصوفية الباطنية.

(١) بنية العقل العربي، ص٣٢٦. هذا الكلام من الجابري يخلو من الدقة، وسأضع تعليقي على كلامه في نقطتين: =

. . . .

= النقطة الأولى: في كون متكلمي الشيعة أول من صنف تحت عنوان «المعرفة».

النقطة الثانية: في كون هذه الكتب تتناول طرح علم الإمام بـ «مضمون باطني».

فيما يتعلق بالنقطة الأولى فإن متكلمي الشيعة الأوائل لم يسبقوا غيرهم في هذا المجال فضلاً عن أن ينفردوا به عن سواهم. وإليك أسماء بعض من سبقوهم للتصنيف فيه أو عاصروهم أو لحقوهم، وهم أكثر من متكلم:

أقدم من صنف تحت هذا العنوان بحسب تتبعي هو واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) الذي ذكر له ابن النديم البغدادي «كتاب السبيل إلى معرفة الحق» (الفهرست: ص ٢٠٣).

ومن السبَّاقين في التصنيف في هذا المجال أبو بكر الأصم عبد الرحمن بن كيسان بن جرير (ت ٢٠٠ أو ٢٠١ هـ) المتكلم والمفسر المعتزلي الكبير، تلميذ معمر بن الأشعث وصاحب هشام بن عمرو الفوطي البصري، وهو والأخير من أصحاب أبي الهذيل العلاف (١٣٥ ـ ٢٢٦ هـ) إلا أنهما انشقا عليه. وقد ذهب ابن حجر إلى أن الأصم من طبقة ابن الهذيل وأقدم منه. وكان ثمامة بن أشرس النميري (ت ٢١٣ هـ) يطنب في وصفه ويتغالى فيه. له عدة كتب ذكرها ابن النديم، منها: كتاب المعرفة.

ومما عُرِف به الأصم ميله عن الإمام علي عليه السلام وتخطئته إيَّاه في كثير من أفعاله، مصوِّباً، في المقابل، بعض أفعال معاوية. وقد كان ذلك باعثاً لأن تنبذه المعتزلة، سوى الجاحظ الذي أخذ عنه بعض مقالاته في كتابه (العثمانية) (وهو ما فعله لاحقاً ابن تيمية في كتبه، لا سيَّما كتاب: منهاج السنة النبوية) كمحاولة التقليل من أهمية فضيلة مبيت الإمام في فراش النبي وتضحيته بنفسه في سبيله؛ لأنه ـ هكذا يزعم الأصم ـ على علم بالسلامة كما أخبره الرسول (ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١٣، ص ٢٦٢). أو محاولته الأخرى باشتراط إجماع الأمة قاطبة كي تنعقد الإمامة، وهو يقصد بذلك الطعن على إمامة الإمام علي عليه السلام؛ زاعماً أنها كانت في أيام فتنة لم يتفق الناس على عقدها (الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ١٠، ص ١٦٩). أو محاولته الثالثة بذهابه إلى عدم وجوب الإمامة إذا تناصفت الأمة وتظالمت وغرضه من ذلك نفس الغرض من مقالته الأولى (ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨). أو قوله إن الإمام عليًّا خرج عن فضله بحوادث كانت منه، فساواه غيره، وفضل عليه من أجل ذلك من لم يكن له فضل عليه (الشريف المرتضى، الفصول المختارة، ص ١٠٠).. وغيرها =

. . . .

= من المحاولات (راجع مثلاً: العاملي، علي بن يونس، الصراط المستقيم، ج ١، ص ٨٧).

وهذه المواقف من الأصم تكاد أن تكون متوقَّعةً إذا عرفنا طبيعة البيئة التي نشأ فيها وموقفها من الإمام علي عليه السلام؛ فأبوه كيسان كان مولى لخالد بن أسيد بن أبي العاص بن أمية (وهو الذي حين سمع بلالاً يؤذن على سطح الكعبة حمد الله أن أباه (أسيد) مات ولم ير ذلك! فقال ـ وهذه عبارة تنقل باختلافات يسيرة من قبل المؤرخين ـ: الحمد لله الذي أمات أبي ولم يشهد هذا اليوم حتى يقوم بلال ينهق فوق البيت).

من تلاميذه: إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم، أبو إسحاق البصري الأسدي، المعروف بابن علية (ت ٢١٨ هـ).

ومن الردود الإمامية عليه:

أ ـ كتاب الرد على الأصم، للفضل بن شاذان الأزدي (رجال النجاشي: ص ٣٠٧).

ب ـ كتاب نقض كتاب الأصم في الإمامة، للشيخ أبي عبد الله المفيد (رجال النجاشي: ص ٤٠٠).

ج ـ ردود ضمنية في بعض مصنفات الإمامية الكلامية تناولته باسمه، منها: علي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم، ج ١، ص ٨٧ ـ ٨٩.

(من مصادر الترجمة أعلاه راجع: فهرست ابن النديم، ص ١١٣، وص ٢١٤. ابن عبد البر، الاستيعاب، ج ٣، ص ١٣٣٠. ابن حجر، لسان الميزان، ج ٣، ص ٤٢٧. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٩، ص ٤٠٢. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٦، ص ٢٠ ـ ٢٢. الزركلي، الأعلام، ج ٣، ص ٣٢٣).

وممن جايل متكلمي الشيعة الأوائل وذكر له كتاب بعنوان «المعرفة» أبو إسحاق النظَّام إبراهيم بن سيَّار البصري (ت ٢٣١ هـ) (ابن النديم البغدادي، الفهرست، ص ٢٠٦).

كما أن هناك جملة واسعة من المتكلمين ممن قارب عصر متكلمي الشيعة الأوائل صنف في هذا المجال كثمامة بن أشرس النميري (ت ٢١٣ هـ)، وعيسى بن صبيح (ت ٢٢٦ هـ)، ومحمد بن عبد الكريم الذي توقف ابن النديم في تصنيفه على متكلمي المعتزلة أو المرجئة، وعمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ). هذا فضلاً عن الأجيال اللاحقة التي صار لديها التصنيف في هذا الحقل بمثابة تقليد يتعاطاه الجميع. =

. . . .

= إذن، فهناك من سبق متكلمي الشيعة في الانشغال بعنوان «المعرفة»، ثم عندما شرع متكلموهم بالتصنيف تحت هذا العنوان، كان هناك، إلى جوارهم، من يصنف فيه، وبقي هذا التقليد مستمراً لدى الجميع على حدٍّ سواء.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية، فإن حديث الدكتور الجابري على أن مضمون تلك الكتب كان «مضموناً باطنياً» هو مجرد تخمين لا يعضده أي دليل طالما أن الكتب قد اندثرت ولم يصلنا منها شيء.

نعم، هناك عدة احتمالات يمكن أن نفسر بها مضمون تلك الكتب التي حملت اسم المعرفة، وإن كان ترجيح أحد تلك الاحتمالات، بنحو نهائي، يبقى أمراً متعذراً. فنحن نلاحظ من جهة أن تلك المصنفات تارة تحمل عنوان «المعرفة» مجرداً، وتارة أخرى ترفق ببعض «التفاصيل» التي من شأنها توضيح مضمونها، ولعل من أوضح أمثلة ذلك كتاب «المعرفة» لإبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي (ت ٢٨٣ هـ) الذي طالما ذكر عنوانه مجرداً، ولكنه، وفي مواضع أخرى، تلحق به بعض التوضيحات التي تفيد أن موضوعه في المناقب والمثالب (نقل السيد رضي الدين ابن طاوس عن هذا الكتاب في عدة من كتبه، مثل: كتاب (كشف اليقين) و(سعد السعود) و(الطرائف في معرفة الطوائف) و(كشف المحجة في ثمرة المهجة).. فراجع تلك النقولات لتعرف بنحو أوسع طبيعة موضوع هذا الكتاب).

ومن جهة أخرى لدينا عنوان «المعرفة» في سياق مناقبي مجرد، أي دون المثالب التي يكاد يغلب عليها الطابع السياسي، نظير ما كتبه محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المعروف بالصدوق في كتابه (كتاب المعرفة في فضل النبي وأمير المؤمنين والحسن والحسين ﷺ). وهو يذكر هذا الكتاب في (كتاب العلل) ويسميه تارة بـ (كتاب المعرفة في الفضائل)، وتارة أخرى بـ كتاب (المعرفة) مطلقاً.

هذا بالإضافة للكتب التي تحمل اسم «المعرفة» ولكنها مصنفة في موضوع رجالي (مثل: كتاب معرفة الناقلين لأبي القاسم نصر بن صباح البلخي، ومثله لأبي النضر محمد بن مسعود السلمي المعروف بالعياشي، وكتاب المعرفة (في معرفة الصحابة) لأبي سعيد عباد بن يعقوب الأسدي الرواجني الكوفي)، أو في موضوع عبادي (مثل: كتاب معرفة الفروض من كتاب يوم وليلة لمحمد بن أحمد الجمّال)، أو في موضوع اجتماعي إيماني (مثل: كتاب معرفة المرء المسلم لأبي عبد الله الحسين بن عبيد الله السعدي) وغيرها من السياقات التي في كل واحد منها يكتسب «مضمون» عنوان «المعرفة» فيها معنى مغايراً للسياق الآخر. =

. . . .

= إذن، فمن الصعوبة بمكان ـ إن لم يكن من المتعذر ـ الجزم بتفسير مضمون كتب هشام بن الحكم ومحمد بن نعمان المعروف بمؤمن الطاق ومحمد بن الخليل السكاك.. بأنها ذات «مضمون باطني». فعلى افتراض أن موضوع تلك الكتب يتعلق بالإمامة فإنه يبقى علينا أن نعرف الإطار الذي طرح فيه الموضوع، فهل هو طرح مناقبي يتناول أئمة أهل البيت كمرجعية عليا في فهم المسلمين للإسلام وتشريعاته وعقائده (كما فعل الكليني في (باب معرفة الإمام والرد إليه) وغيره من الأبواب من (كتاب الحجة) في موسوعته الحديثية «الكافي»)، أو هو طرح مناقبي مثالبي يناقش شرعية السلطة السياسية بعد رحيل نبي الإسلامﷺ وعدم أهلية غير أئمة أهل البيت في تولي هذه المسؤولية. وعلى كلا الاحتمالين فإن أغلب الظن أن فضيلة «العلم» لها حيز لا يستهان به في مثل هذا الافتراض. بعض الباحثين الإماميين المعاصرين رجّح في حديثه عن (كتاب المعرفة) لهشام بن الحكم أن موضوعه هو نفسه الحديث الذي رواه هشام عن الإمام الكاظم والذي ابتدأ الإمام الحديث فيه عن معرفة الله (مدرسي طباطبائي، حسين، ميراث مكتوب شيعه: از سه قرن نخستين هجري، ترجمة: علي قرائي ورسول جعفريان، نشر مؤرخ ـ قم، ط ١، ١٣٨٦ هـ ش ـ ١٩٨٧م، ص ٣٣٠)، وإذا كان هذا الاحتمال صحيحاً فإن تفسير الجابري يكون مقبولاً في مستوى كون مضمون تلك الكتب له علاقة بالعلم، ولكن ليس أكثر من ذلك، أي ليس في تحديد سمة هذا العلم؛ لأن الكاظم عليه السلام لا يذكر علم الإمام إلا في نهاية الحديث بعد تعداده لجنود العقل (عددهم ٧٢ جندياً هي عبارة عن فضائل ورذائل النفس البشرية) وأنهم لا يجتمعون إلا (لنبي أو وصي أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان. وأما سائر ذلك من المؤمنين فإن أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود من أجناد العقل حتى يستكمل العقل ويتخلص من جنود الجهل) (راجع الحديث في كتاب تحف العقول لابن أبي شعبة الحراني، ص ٣٨٣ ـ ٤٠٢، وهو ـ في جزء كبير منه ـ نفسه حديث العقل الذي رواه الكليني، الكافي، ج ١، كتاب العقل والجهل، ح ١٢، ص ١٣. وهو يخلو من الحديث عن جنود العقل، وهذا الجزء يرويه الكليني عن سماعة بن مهران عن الإمام الصادق (انظر المصدر السابق: ح ١٤)).

إن خير شواهد يمكن من خلالها مقاربة مضمون تلك الكتب مورد حديثنا هي الروايات المأثورة عن أصحاب تلك الكتب في الموسوعات الحديثية الإمامية وما تُبلوِر من فهم في هذا الاتجاه، وتصوراتهم المأثورة عن العلم وأقسامه وآلياته. =

. . . .

= بالنسبة لهشام بن الحكم يفضل العودة إلى ما نقل عنه في «الكافي» بشأن المعرفة (ج ١، ب في إبطال الرؤية، ح ١٢، ص ٩٩) حيث نقل عنه تقسيم للمعرفة لا يختلف عما يتعاطاه متكلمو تلك المرحلة من الفكر الإسلامي الكلامي.. وليس فيه ما يدل على اتجاه باطني غنوصي.

أما ما تمسك به الجابري من حديث الأنوار وانتظام معرفة الأئمة في سلك ما تعبر عنه الأدبيات العرفانية الإسلامية بالحقيقة المحمدية والنور المحمدي، فليس هو من منقولات أولئك المتكلمين الذين اتهمهم الجابري بترويج المضامين الباطنية كهشام بن الحكم والجواليقي ومؤمن الطاق ونظرائهم، بل هي وأمثالها من منقولات جابر بن يزيد والمفضل بن عمر الجعفيان ومحمد بن سنان ونظرائهم، وهؤلاء يختلف في شأنهم أئمة علم الرجال الإماميون وطالما غمزوا فيهم وطعنوا في مروياتهم ولا مجال هنا للتوسع في نقل تلك الخلافات وتمحيصها، ولكنني سوف أشير لاحقاً إلى بعض المفكرين الشيعة المعاصرين الذين عدوا هذا الصنف من رواة الحديث اتجاهاً باطنياً في الفكر الإمامي.

نعم، في الطبقات المتأخرة للاتجاه الأول يمكن أن نرصد بعض الوضوح في مواقفهم في التعاطي مع مسألة «علم الأئمة»، وهنا أكتفي بالإشارة إلى مثالين:

المثال الأول: ما ذهب إليه رئيس الطائفة الإمامية في وقته كما وصفه العلامة ابن المطهر الحلي (خلاصة الأقوال، ص ٢٢٩)، المتكلم الإمامي الشهير أبو محمد الفضل بن شاذان الأزدي (ت ٢٦٠ هـ)، سليل متكلمي الشيعة الأوائل كما يصنف نفسه (انظر ما نقله الشيخ الطوسي عنه في: اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٨١٨) حيث أنكر أن يكون الشيعة يقولون أو يؤمنون بأن آل محمد يلهمون العلم إلهاماً بغير تعليم أو أنهم يعملون بالرأي في مجال الشرعيات، بل يقولون إن علم الأئمة مأخوذ من صحيفة كتبها النبي بإملاء علي، وهنا يعلق على قول للإمام علي ينقله، جاء فيه: (ما عندنا إلا ما في كتاب الله أو ما في الصحيفة) بالقول: (وصدق علي عليه السلام، ما كان عنده إلا ما في كتاب الله، لأن كتاب الله يجمع العلم كله الذي يحتاج إليه الناس في أمر دينهم. فكل ما كان في الصحيفة فهو تفسير لما في كتاب الله) (الفضل بن شاذان الأزدي، الإيضاح، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، منشورات جامعة طهران، ط ١٩٨٤م، ص ٤٥٨ - ٤٧٢).

المثال الثاني: ما ذهب إليه رئيس الطائفة الإمامية في وقته أيضاً، محمد بن =

- وكيف يُفسَّر موضوع كتابٍ لمؤلف ما، بعنوان كتاب آخر له، بل كيف يفسَّر موضوع محتمل لكتاب ما بعنوان موضوع آخر هو

= أحمد بن الجنيد الإسكافي حيث قال الشيخ المفيد في (المسائل السروية) أنه صنف كتاباً لأهل مصر أسماه (المسائل المصرية) (جعل الأخبار فيها أبواباً، وظن أنها مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي) (المسائل السروية: ص ٧٥ ـ ٧٦).

وهذا الرأي الأخير بمنتهى الخطورة، إذ يعد خارجاً عن السياق الإمامي المؤمن بعصمة أئمة أهل البيت وضرورية بطلان العمل بالقياس والرأي في الشرعيات، فكيف يحتمل خفاء ذلك على شخص بمستوى ابن الجنيد؟ حاول السيد بحر العلوم (ت ١٢١٢ هـ) أن يجيب على هذا السؤال بالقول إن ابن الجنيد وقع في شبهة سمح له عصره أن يقع فيها، وهو يوضح مقصوده بقوله إن اختلاف القضايا الفكرية في الوضوح والخفاء، تبعاً لاختلاف الأزمنة والأوقات، هو الذي أزل قدم ابن الجنيد في هذا الموضع فـ (كم من شيء خفي في ذلك الزمان قد اكتسى ثوب الوضوح والجلاء باجتماع الأدلة المنتشرة في الصدر الأول، أو تجدد الإجماع عليه في الزمان المتأخر) واعتبر مسألة القول بالقياس أو عمل الأئمة بالرأي من المسائل التي لم تبلغ حدَّ الضرورة في تلك العصور، وأن ابن الجنيد لم ينفرد بذلك بين علماء الإمامية بل له (سلف من الفضلاء الأعيان) الإماميين. ثم نقل عن جدِّه السيد محمد ابن السيد عبد الكريم الطباطبائي في كتابه (الإيمان والكفر) أنه حكى عن الشيخ زين الدين علي بن أحمد الجبعي العاملي المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٦ هـ) اكتفاء الأخير في معنى أن يكون الشخص (إمامياً) تصديقه بإمامة الأئمة واعتقاده بفرض طاعتهم، وإن خلا عن التصديق بالعصمة عن الخطأ، ذاهباً (= العاملي) إلى أن ذلك هو الذي (يظهر من جُلِّ رواتهم وشيعتهم) (راجع كلام بحر العلوم المهم جداً في: بحر العلوم، محمد المهدي الطباطبائي، الفوائد الرجالية، حققه وعلّق عليه: محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، مكتبة الصادق ـ طهران، ط ١، ١٩٨٤م، ج ٣، ص ٢١٣ ـ ٢٢٠).

وبالعودة إلى صلب موضوع النقطة الثانية يتبين لنا أن تفسير مضامين كتب متكلمي الشيعة الأوائل المعنونة بـ (المعرفة) بأنها (باطنية غنوصية) هو محض افتراض لا يدعمه ما نقل عن هؤلاء المتكلمين من روايات، ولا ما أثر عنهم من تفسير لمفهوم العلم، ولا لما عكسته تصورات المتكلمين المتأخرين من تيارهم. وقد يضاف للموضوع تفاصيل أكثر أعرضنا عنها رعاية للاختصار.

محتمل بدوره؟! وهل يكفي ذلك في تفسير اتجاه تفكير شخص من الأشخاص؟

ويزداد الوضع غرابة أن الجابري بعد أن حسم موضوع تفكير هشام بن الحكم واتجاهه الفكري (هكذا ومرة واحدة) رتب نتيجة في غاية الخطورة، وهي (**أن العرفانية الشيعية الاثني عشرية تجد مرجعيتها الأولى والأساسية في تلك المؤلفات التي كتبها هشام بن الحكم** (هكذا حسم أن هشام كتبها بالفعل) **وجماعته ... ولا يستبعد أن يكون كثير مما نسب إلى جعفر** (= الصادق) **من أقاويل ذات مضمون عرفاني، وأيضاً إلى أبيه الباقر، هو مما روّجه هؤلاء المتكلمون الشيعة بالذات**)[1].

هكذا يتحول متكلمو الشيعة الأوائل إلى متهمين يروّجون للغنوصية ويضعون الروايات ثم ينسبونها لأئمتهم! أما لماذا يقوم هؤلاء المتكلمون الشيعة بفعل هذا السلوك الشاذ مع أئمتهم؟ فهذا ما لا يجيب عنه الجابري. وكل ما يفعله الجابري لإقناعنا أن الأمر كان كذلك «حقيقة» هو دعوته لنا لـ«تصفح» (**ما يروى عن الإمام جعفر من أحاديث وما ينسب إليه من أقوال**) من جهة، ومن جهة أخرى تصفح (**ما حفظته لنا كتب الفرق من آراء متناثرة لهشام بن الحكم**)[2].

إننا أمام شخصية أسطورية تفعل الخوارق وتصنع الأحداث، بل وأنظمة المعرفة، بالكاد تصل إلى مستواها شخصيةٌ أسطورية هي الأخرى، كانها: عبد الله بن سبأ.

وهكذا نعود مع الجابري إلى نفس النقطة التي انطلقنا منها: **إشكالية المصادر والتوثيق الأحادي** من خلال كتب الملل والفرق و**إشكالية الهوية**

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ص٣٢٧.

والتعريف التي تخلط بين التمثيل الروائي للمذهب الإمامي وبين الفكر الكلامي كما أنتجه متكلمو الإمامية وكما ورد في تراثهم.

لماذا أقول: «**تخليط**» و«**أحادي**»؟ لأنني أصر على أن قراءة الفكر الإمامي من خلال مصادره الروائية هي قراءة مشروعة وتملك كامل مسوّغاتها، ولكن بشرط أن تستحضر الانقسامات الإمامية الداخلية بشأن معايير التوثيق والتعاطي مع النصوص كما هي حقاً داخل اتجاهات علماء المذهب الإمامي، عندها يمكننا أن نعرف آراء كل اتجاه بهذه الروايات وما تمثّله كمصدر مكوّن لوعيه العقائدي، حينها يكون بوسعنا أن نعطي حكمنا بشأن «جميع» علماء ومتكلمي المذهب الإمامي، أو نقصر حكمنا على «فئة خاصة» شاءت أن تلتزم بهذه المرويات واعتبارها مصدراً عقائدياً تهرع إليه في صياغة فكرها. وليس هذا تقييدا لحرية البحث بقدر ما هو شرط موضوعي علمي في التثبت من نسبة الأقوال والأفكار إلى أصحابها. حينها لا غضاضة في نسبة هذه الأقوال والأفكار إلى شريحة خاصة من الإمامية أو إلى جميع الإمامية كافة.

وكذا الحال مع قضايا العودة إلى كتب الملل والنحل وأخذ الكتب الشيعية بنظر الاعتبار في مجال المقارنة والتحقيق، فهو أمر ضروري لا غنى عنه لكل باحث مهما كان انتماؤه المنهجي أو الإيديولوجي.

قد يتصور البعض أننا نهدف إلى تخطئة الجابري بأي ثمن كان، ولكن الواقع أن الأمر ليس كذلك، وخير ما أدعم به موقفي هو إشارتي للروايات التي يتضح منها وجود تيار تشبيهي تجسيمي في بعض الأوساط الاجتماعية المنتمية لأئمة أهل البيت ﰉ، ثم نقلي لمواقف علماء الإمامية وانقسامهم في كيفية فهمها ومعالجتها[1].

---

(١) أدعو القارئ هنا إلى مراجعة تلك الملاحظات الهامة التي أدلى بها السيد محمد =

= باقر الصدر ـ وهو أعمق مفكر إسلامي ظهر في القرن العشرين ـ حين ناقش نظرية المنع عن العمل بظواهر القرآن واستدلال المانعين على نظريتهم: **تارةً** بنفس الآيات القرآنية الناهية عن اتّباع المتشابه من القرآن بعد دعوى أن المتشابه يشمل الظاهر والمجمل، **وتارةً** بجملة من الروايات التي يدعي دلالتها على عدم حجية القرآن الكريم.

بشأن **الصنف الأول** من حجتهم فقد ذكر الصدر سبع مناقشات لدحض هذا الدليل، سابع هذه المناقشات جاءت في سياق نقد الفريق الإمامي الأخباري المتمسك بهذا الدليل ونظائره للقول بعدم حجية ظواهر القرآن. يفسِّر الصدر دواعي هؤلاء لتمسُّكهم بإلغاء الظهورات القرآنية بالقول: (**ولعل أحد الدواعي على إلغائهم حجية الظواهر القرآنية فتح الباب على مصراعيه لتقبّل الروايات المنقولة عنهم** عليهم السلام [يقصد أئمة أهل البيت] **في تفسيرها أو تأويلها بقطع النظر عن أسانيدها وعن تحكيم القرآن عليها**) (الهاشمي، محمود، **بحوث في علم الأصول** (تقريرات درس أستاذه السيد محمد باقر الصدر في علم أصول الفقه)، (٧ مج)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، ط ٢، ١٩٩٧، ج ٤، ص ٢٨٣).

من تلك الروايات ينقل الصدر ما جاء في كتاب «**الكافي**» وهي الرواية التالية: الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن محمد بن أُورَمَة، عن علي بن حسان، عن عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام **في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾** قال: أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة **﴿...وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾** قال: فلان وفلان **﴿...فِى قُلُوبِهِمْ﴾ ﴿...فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾** أصحابهم وأهل ولايتهم **﴿...مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾** أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة عليهم السلام).

ويعلّق عليها بذكر مناقشتين:

الأولى: كونها مخالفة للقرآن وكل ما خالف القرآن فهو زخرف، قائلاً: (**وأي مخالفة أشد من مثل هذه التأويلات الباطنية التي لا يمكن تطبيقها بوجه من الوجوه مع الكتاب الكريم**) (المصدر السابق، الصفحة ذاتها).

-الثانية: تضعيفها سَنَدياً ـ باستثناء الكليني وشيخه الحسين بن محمد ـ مضيفاً: (**وهذه الرواية وغيرها من أمثالها خير دليل وشاهد عند المنصف على أن ليس كل ما يتواجد في الكتب الأربعة بصحيح ولا أصحابها يلتزمون بذلك، وإنما كان** =

. . . .

= **غرضهم تدوين الحديث ولهذا كانوا يروون فيها المتناقضات فلا بدَّ من إعمال قواعد السند في الأخذ برواياتها)** (المصدر السابق، ص ٢٨٤).

أما فيما يتعلق بتلك الروايات التي ادعى لها المتمسكون بها دلالتها على عدم حجية ظواهر القرآن (الصنف الثاني)، فإن الصدر يضعها في ثلاث طوائف. نقتصر على إيراد بعض ما علّق به على الطائفة الأولى من تلك الروايات، فبعد تضعيفها سندية، يلاحظ الصدر وجود ظاهرة مهمة يشترك فيها رواة هذه الروايات. لنستمع إليه وهو يتحدث عن تلك الظاهرة، يقول:

(ومما يؤكد بطلان هذا المفاد [= مفاد ومقصود هذه الروايات] **أن رواة هذه الروايات توجد ظاهرة مشتركة فيما بينهم هي ظاهرة الباطنية ومحاولة تحويل النظر من ظاهر الشريعة إلى باطنه)** (المصدر السابق، ص ٢٨٥).

ثم يواصل الصدر تقسيم رواة الأخبار عن أئمة أهل البيت إلى اتجاهين، وأنا أنقل هنا جميع عبارته لما تنطوي عليه من أهمية بالرغم من طولها بعض الشيء:

(ومن تتبع في أحوال المنتسبين إلى الأئمة عليهم السلام وجد أن هناك اتجاهين فيما بينهم:

أحدهما ـ الاتجاه السائد في فقهاء الأصحاب الذي كان يمثّل ظاهر الشريعة، والذي هو واقعها أيضاً، وكان يتمثّل في زرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهم.

والآخر ـ اتجاه باطني كان يحاول دائماً أن يلغز في القضايا ويحول المفهوم إلى اللّامفهوم، وفي أحضان هذا الاتجاه نشأ الغلو. وحيث لم يكن لهم مدارك واضحة، اتجهوا إلى تأويل القرآن واستخراج بطون له، فمثل «سعد بن طريف» الواقع في سند هذه الروايات كان له اتجاه باطني، وقد قال: إن الفحشاء رجل والمنكر رجل والصلاة رجل والصلاة تتكلم في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾، ونحو ذلك من الغرائب. و«جابر يزيد الجعفي» هو الذي ينسب إليه أنه يقول دخلت على أبي جعفر عليه السلام وأنا شاب فناولني كتاباً وقال: هذا علم لك وحدك لا تُظهره على الناس، وإلّا كانت عليك لعنتي. وكتاباً آخر لا أظهره إلّا بعد هلاك بني أمية. ونُقل أيضاً عنه أنه قد سمع من الباقر عليه السلام سبعين ألف حديث لا يمكنه أن يقول شيئاً منها لأحد.

ونحو ذلك من الأمور التي تتجه إلى تركيز هذه المعاني، وهي كلها أجزاء من قضية كلية حاولها الغلاة المنحرفون، وهي صرف الأنظار من ظاهر الشرع إلى باطن لا معنى له.

ولهذا نجد أن أمثال هذه الأمور لم ينقل شيئاً منها فقهاءُ أصحاب الأئمة الذين =

. . . .

= كانوا حملة فقههم وفكرهم وتراثهم كزرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهم) (المصدر السابق، الصفحة ذاتها).

وما يذهب إليه الصدر هنا يمثّل الاتجاه الأول (المفيد والمرتضى) الذي أشرت له في الفصل الثاني عند الحديث عما قاله الشريف المرتضى بحق **«القُميين»** ثم نقد رأي المرتضى من قبل الشريف أبي الحسين الفتوني العاملي في القرن الثاني عشر الهجري. والواقع أن تاريخ الفكر الشيعي منذ بدايته وحتى اليوم منقسم على هذين الرأيين في تقييم تراثه الحديثي وما يتضمنه من نصوص باطنية، وكلما بدا أن المسألة حسمت لصالح أحد الاتجاهين، سرعان ما يظهر الاتجاه الثاني من جديد ويجد له أنصاره والمدافعين عنه.

أذكر أن السيد محمد باقر الصدر سوف يعود لهذا الموضوع في موضع آخر من نفس كتابه **«بحوث في علم الأصول»** وتحديداً في الجزء السابع منه، ليشرح**«أهم العوامل التي يمكن أن تذكر لتفسير ظاهرة التعارض في الروايات»** الإمامية (راجع الكتاب بنفس المعطيات السابقة، ج ٧ (الطبعة الخامسة لهذا الجزء)، ص ٢٨ ـ ٤١)، وهو هنا وإن كان يتحدث في مورد **«روايات الأحكام الشرعية»! إلَّا أن جُلَّ** تلك العوامل ليست مقصورة على حالات التعارض في **«الجانب التشريعي»** من الروايات فقط، بل تشمل **«الجانب الفكري والعقائدي»** منها أيضاً، لا سيَّما وأن السيد الصدر على وعي بأنَّ هذا التساؤل عن التعارض والاختلاف في الروايات المنقولة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في غاية الخطورة **(وقد ينطلق من ذلك للتشكيك في الأسس والأصول الموضوعية التي يبتنى عليها الفقه الجعفري، بل التراث الشيعي بكامله)** كما تنص على ذلك عبارة الصدر نفسه (المصدر السابق، ص ٢٨).

أختم كلامي بسرد تلك العوامل كما ذكرها الصدر، تاركاً للقارئ خيار مراجعة تفاصيلها في المصدر المذكور، ثم أنقل بعض عباراته بشأن العامل الأخير منها، وهي عبارات لم تغب عن بالنا ونحن نشتغل بهذه الدراسة.

أما **العوامل** فأهمها في نظر الصدر ثمانية، هي:

١ ـ الجانب الذاتي للتعارض.

٢ ـ تغيُّر أحكام الشريعة عن طريق النسخ.

٣ ـ ضياع القرائن.

٤ ـ تصرُّف الرواة والنقل بالمعنى.

٥ ـ التدرُّج في البيان. =

الواقع أنه لا حدَّ للمناقشات والأسئلة التي تثيرها نصوص الجابري في قراءته للفكر الإمامي. والأفضل لنا الانصراف إلى النتيجة التي انتهى إليها من أن الشيعة هاجموا القياس الفقهي والكلامي والبرهاني معاً، ولم يسوغوا العمل بها.

لقد اتضح من خلال هذا البحث مدى ما يتمتع به هذا الحكم من

= ٦ ـ التقية.
٧ ـ ملاحظة ظروف الراوي.
٨ ـ الدس والتزوير.
أما تعليقه على العامل الأخير، فهو بعد أن يشير إلى جهود أئمة أهل البيت عليهم السلام في تحذير وتنبيه أصحابهم لأمثال عمليات الدس والتزوير تلك، يقول:
(وعملية التنبيه الأكيدة من الأئمة عليهم السلام على وجود حركه الدس، والتي أعقبها التحفظ الشديد من قبل أصحاب الأئمة والسلف المتقدم من علماء الطائفة في مقام نقل الحديث وروايته وتطهير الروايات عما دُس فيها، وإن كان لها الفضل الكبير البالغ في تحصين كتب الحديث عن أكثر ذلك الدس والتزوير، إلا أن هذا لا يعني حصول الجزم واليقين بعدم تواجد شيء مما زُوِّر على الأئمة عليهم السلام في مجموع ما بأيدينا من أحاديثهم، سيَّما إذا لاحظنا أن العملية كانت تمارس في كثير من الأحيان عن طريق دس الحديث الموضوع في كتب الموثوقين من أصحاب الأئمة عليهم السلام كما تشير إليه رواية يونس بن عبد الرحمن، فربما كان بعض ما نجده في كتب الأحاديث اليوم من الروايات المتعارضة المختلفة هو من بقايا ذلك التشويه والدس الذي وقع فيها في تلك العصور) (المصدر السابق، ص ٤٠ ـ ٤١).
بل إن الصدر يجعل هذا العامل أحد الأسباب المحتملة لضياع جزء كبير من تراث المذهب الإمامي وأحاديث أئمَّته، فيقول:
(ولعل ما تحدَّثنا عنه قبل قليل من نشوء حركه الدسِّ والتزوير بين أحاديث أصحاب أئمتنا عليهم السلام، وما حصل من التحفظ والتثبت بعد ذلك من قبل العلماء في مجال نقل تلك الأحاديث ورواياتها، وانفتاح باب التشكيك والجرح والتعديل في رواة الأحاديث وأصحاب المصنفات، كان له الدور البالغ، علاوة على العوامل التاريخية والظروف الخارجية الأخرى، في ضياع ذلك الجزء الكبير من تراثنا وأحاديث أئمتنا عليهم السلام) (المصدر السابق، ص ٤١).

إجحاف واستخفاف باشتراطات البحث العلمي، حيث برهنت دراستنا على أن آلية متكلمي الإمامية ومفاهيمهم المعرفية ما هي إلَّا نفسها التي عرفها متكلمو المسلمين من معتزلة وأشاعرة، وأن الإمامية هجروا تلك الآلية القياسية في وقت لاحق، تحديداً في القرن السابع الهجري، بعد أن تبنوا القياس البرهاني الأرسطوطاليسي مع مجموعة وافرة من مفاهيمه الفلسفية ونظريته بشأن مفهوم العلم.

نعم، في مجال القياس الفقهي، فإن الإمامية كانوا ولا زالوا يرفضون هذا اللون من الاستدلال الفقهي ويعتبرونه محظوراً في مجال الشرعيات .. وقد سمعنا في الفصل الثاني بعض حججهم في ذلك. أما تفاصيل موقفهم في هذه النقطة، فهو موضوع خارج عن صلب اهتمام دراستنا، والأفضل أن يطلب من مصنفاتهم في علم أصول الفقه.



المراجع

المراجع

أ ـ كتب:

- **ابن أبي جمهور الإحسائي**، محمد بن علي بن إبراهيم، **عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية**، تحقيق: مجتبى العراقي، تقديم: أبو المعالي شهاب الدين المرعشي النجفي (اسم المقدمة: **الردود والنقود على الكتاب ومؤلّفه والأجوبة الشافية الكافية عنهما**)، ط ١، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣م.
- **ابن إدريس الحلي**، أبو جعفر فخر الدين محمد بن منصور بن أحمد، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٢، ١٤١٠ هـ.
- **ابن البراج الطرابلسي**، القاضي عبد العزيز بن نحرير، **المهذّب في الفقه**، إعداد: مؤسسة سيد الشهداء العلمية ـ بإشراف: جعفر السبحاني ـ، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤٠٦ هـ.
- **ابن المطهَّر الحلي**، أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف الأسدي، **الأسرار الخفية في العلوم العقلية**، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤٢١ هـ.
- **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، تحقيق: علي أكبر رضائي، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع ـ قم، ط ١، ١٤٢٨ هـ.

- **إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة**، تحقيق: محمد الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤١١ هـ.

- **تذكرة الفقهاء**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط١، ١٤١٩ هـ.

- **تهذيب الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، منشورات مؤسسة الإمام علي ـ قم، ط ١، ٢٠٠١م.

- **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد**، تحقيق: محسن بيدار، منشورات بيدار، ط ٥، ١٣٧١ هـ. ش.

- **خلاصة الأقوال في علم الرجال**، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة ـ قم، ط ١ ـ ١٤١٧ هـ.

- **الرسالة السعدية**، تحقيق: علي أوجبي، إشراف: مهدي محقق، منشورات جامعة طهران ـ طهران، ط ١، ١٣٨٢ ش.

- **القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية**، تحقيق: فارس حسون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٢، ١٤١٧ هـ .

- **كشف الفوائد في إيضاح قواعد العقائد**، ضمن «مجموعة الرسائل» (طبعة حجرية)، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٠ هـ.

- **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: عبد الحسين البقال، دار الأضواء ـ بيروت، ط ٢، ١٩٨٦م.

- **مناهج اليقين في أصول الدين**، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، ١٤١٦ هـ.

- **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، تقديم: محمود البستاني، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط١، ١٤١٣ هـ.

- **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: إبراهيم البهادري، منشورات مؤسسة الإمام الصادق ـ قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

- **نهج الحق وكشف الصدق**، علَّق عليه: عين الله الحسني الأرموي، قدَّم له: رضا الصدر، دار الهجرة ـ قم، ١٤١٤ هـ.

- **ابن النديم الكاتب البغدادي**، أبو يعقوب محمد بن إسحاق، **الفهرست**، تحقيق: رضا تجدد، بلا تاريخ.

- **ابن بابويه الرازي**، أبو الحسن منتجب الدين علي بن عبيد اللّه بن الحسن، **فهرست أسماء مشايخ الشيعة ومصنّفيهم** (الشهير بـ: فهرست منتجب الدين)، تحقيق: جلال الدين المحدث الأرموي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٣٦٦ ش.

- **ابن بابويه القمي**، أبو جعفر محمد بن علي، **الاعتقادات في دين الإمامية**، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م. (وطبعة أخرى تحت عنوان: **رسالة في الاعتقادات** (مع **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر** للفاضل المقداد السيوري)، طهران ـ ١٣٧٠ ش).

- **التوحيد**، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، بلا تاريخ.

- **كمال الدين وتمام النعمة**، صحَّحه وعلَّق عليه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤٠٥ هـ.

- **ابن تيمية الحراني**، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الدمشقي، **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**

(٨ مجلدات)، تحقيق: يحيى بن محمد الهنيدي وآخرين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ـ المدينة المنورة، ١٤٢٦ هـ.

- **الرد على المنطقيّين**، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، راجعه وأعدَّه لهذه الطبعة: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريَّان للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

- **منهاج السنة النبوية في الرد على الروافض والقدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، منشورات مؤسسة قرطبة، ط ١، ١٤٠٦ هـ.

- **ابن الجوزي**، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، **تلبيس إبليس**، تحقيق: أحمد بن عثمان المزيد، دار الوطن للنشر ـ الرياض، ط ١، ٢٠٠٢م.

- **ابن جبر** ، زين الدين علي بن يوسف، **نهج الإيمان**، تحقيق: أحمد الحسيني، منشورات مجمع الإمام هادي ـ مشهد، ط ١، ١٤١٨ هـ.

- **ابن حبان**، أبو الشيخ عبدُ الله بن محمد الحياني، **طبقات المحدثين بأصبهان**، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٢ هـ.

- **ابن حجر العسقلاني**، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي، **لسان الميزان**، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ٢، ١٩٧١م.

- **ابن حزم الأندلسي**، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، ضمن «رسائل ابن حزم الأندلسي»، عنى بجمعها وتحقيقها: إحسان عباس، المؤسَّسة العربية ـ بيروت، ١٩٨٠م.

- **الفِصَل في المِلَلْ والأهواء والنِّحَل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عُميرة، دار الجيل ـ بيروت، بلا تاريخ.

- **ابن خلدون الحضرمي**، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** المعروف بـ (تاريخ ابن خلدون)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

- **مقدمة ابن خلدون**، (٣ أجزاء)، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، ٢٠٠٦م.

- **ابن خلكان**، أحمد بن محمد بن إبراهيم، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة ـ بيروت، بلا تاريخ.

- **ابن داود الحلي**، تقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلي، **رجال ابن داود**، تحقيق وتقديم: محمد صادق آل بحر العلوم،، منشورات الرضي ـ قم (أفست على طبعة النجف)، ١٩٧٢م.

- **ابن راشد**، مفلح بن الحسين البحراني، **إلزام النواصب بإمامة علي بن أبي طالب**، تحقيق: عبد الرضا النجفي، ط١، ١٤٢٠ هـ.

- **ابن زهرة الحلبي**، أبو المكارم حمزة بن علي الحسيني، **غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع**، تحقيق: إبراهيم البهادري (إشراف: جعفر السبحاني)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤١٧ هـ.

- **ابن سعد**، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت، ط ١، ١٩٦٨م.

- **ابن سينا**، أبو علي الحسين بن عبد الله، **رسالة في تعقّب الموضع الجدلي**، «منطق ومباحث ألفاظ» (= المنطق ومباحث الألفاظ)،

مجموعة نصوص ورسائل بالعربية والفارسية اهتم بجمعها وتحقيقها: مهدي محقّق وتوشي هيكو إيزوتسو، مجلد واحد، منشورات جامعة طهران ـ طهران، ١٣٧٠ ش.

- **ابن شهرآشوب**، أبو عبد الله رشيد الدين محمد بن علي المازندراني، **معالم العلماء**، تقديم: محمد صادق آل بحر العلوم، ط٢، منشورات المطبعة الحيدرية ـ النجف، ١٩٦١م.

- **ابن طاوس الحلّي**، أبو المظفَّر عبد الكريم بن أحمد بن طاوس الحسني، **فرحة الغري في تعيين قبر أمير المؤمنين**، تحقيق: تحسين آل شبيب الموسوي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤١٩ هـ ١٩٩٨م.

- **ابن طاوس الحلّي**، أبو القاسم رضي الدين علي بن موسى الحسني، **فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم**، منشورات الشريف الرضي ـ قم، ١٣٦٣ ش.

- **كشف المحجّة لثمرة المهجة**، منشورات المطبعة الحيدرية ـ النجف، ١٩٥٠م.

- **اليقين باختصاص مولانا علي** عليه السلام بإمرَة المؤمنين (ومعه تتمّته: **التحصين لأسرار ما زاد من أخبار كتاب اليقين**)، تحقيق: محمد باقر الأنصاري ومحمد صادق الأنصاري، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) ـ قم، ط ١، ١٤١٣ هـ.

- **ابن كثير الدمشقي**، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر البصروي، **البداية والنهاية**، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٨٨م.

- **ابن ميثم البحراني**، كمال الدين ميثم بن علي، **قواعد المرام في علم الكلام**، تحقيق: أحمد الحسني، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط ٢، ١٤٠٦ هـ.

- **شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب**عليه السلام ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في مدينة قم ـ قم، بلا تاريخ.

- **ابن عبد البر القرطبي**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري (ت ٤٦٣ هـ)، **الاستيعاب**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل ـ بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ.

- **أبو رغيف**، عمار، **الأسس العقلية ـ دراسة في المنطلقات العقلية لعلم أصول الفقه**، دار الثقلين ـ بيروت، ط١، سنة ١٩٩٩م.

- **الحكمة العملية ـ دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية**، دار الفقه للطباعة والنشر ـ قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.

- **الأسدآبادي الهمداني**، أبو الحسن عماد الدين عبد الجبار بن أحمد، **المحيط في التكليف**، تحقيق: عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر ـ القاهرة، ١٩٦٥م.

- **المنية والأمل**، جمعه: ابن المرتضى، قدّم له وحقّقه وعلّق عليه: عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية ـ الإسكندرية، ١٩٨٥م.

- **شرح الأصول الخمسة**، منشورات مكتبة أحمد الثالث ـ إسطنبول.

- الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، **ذكر أخبار** أصبهان، طبعة ليدن ١٩٣٤م.

- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميّين**

واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، إحياء التراث العربي ـ بيروت.

ـ **إشميتكه**، جابينه، **نظريات علم الكلام عند العلامة الحلي**، ترجمة: أحمد نمايي، مجمع العلوم الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٣٧٨ ش.

ـ **الأعرجي**، أبو عبد الله عميد الدين عبد المطلب بن مجد الدين الحسيني العُبيدلي، **إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت**، تحقيق: علي أكبر رضائي، منشورات ميراث مكتوب ـ طهران، ١٣٨١ ش.

ـ **الأعسم**، عبد الأمير، **الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسّس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي**، دار الأندلس ـ بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م.

ـ **إقبال آشتياني**، عباس، **آل نوبخت**، تعريب: علي هاشم الأسديّ، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

ـ **الأمين**، **محسن**، **أعيان الشيعة**، تحقيق وتخريج: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ط ٥، ١٩٨٣م.

ـ **الشيعة في مسارهم التاريخي**، تقديم: إبراهيم بيضون، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ـ قم، ط ٢، ٢٠٠٥م.

ـ **الأمين**، **حسن**، **الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، ط ٢، ١٤١٧ هـ.

ـ **مستدركات أعيان الشيعة**، دار التعارف للمطبوعات ـ نيروت، ط ٢، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧م.

ـ **الأمين الأسترآبادي**، محمد أمين، **الفوائد المدنية** (وفي آخر الكتاب **جوابات المسائل الظهيرية** له أيضاً. وبهامش الكتاب : **الشواهد**

المكية، تعليقة نقدية للسيد نور الدين العاملي)، تحقيق: رحمة الله الرحمتي الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١، شعبان ١٤٢٤ هـ.

- **الإيجي**، أبو الفضل عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، **المواقف في علم الكلام**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.

- **الباقلاني**، أبو بكر محمد بن الطيب، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م.

- **بحر العلوم**، محمد المهدي، **الفوائد الرجالية**، حقَّقه وعلَّق عليه: محمد الصادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق ـ طهران، ط١، ١٩٨٤م.

- **البحراني**، يوسف بن أحمد بن إبراهيم الدرازي، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تقديم: عبد العزيز الطباطبائي، تحقيق وتعليق: محمد تقي الإيرواني، منشورات مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم (أُفسيت على طبعة النجف)، ط ١، ١٤٠٩ هـ.

- **بدوي**، عبد الرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** (دراسات لكبار المستشرقين ألَّف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوي)، منشورات وكالة المطبوعات ـ الكويت ودار القلم ـ بيروت، ط ٤، ١٩٨٠م.

- **البروجردي**، علي أصغر بن محمد شفيع، **طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال**، تحقيق: مهدي الرجائي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.

- **البريدي الآبي**، القاضي أشرف الدين صاعد بن محمد بن صاعد، **الحدود والحقائق: في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلمين من الإمامية** . تحقيق: حسين علي محفوظ، قم ـ ١٣٦٢ ش (أفسيت لطبعة بغداد ـ ١٩٧٠ م).

- **البغدادي**، إسماعيل باشا بن محمد أمين، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٩٥٥.

- **البلادي البحراني**، علي بن الحسن بن علي آل حاجي، **أنوار البدرين ومطلع النيرين في تراجم علماء الأحساء والقطيف والبحرين**، تصحيح: محمد علي محمد رضا الطبسي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٧ هـ (أفسيت على طبعة النجف ـ ١٣٧٧ هـ).

- **البياضي العاملي**، زين الدين أبي محمد علي بن يونس (ت ٨٧٧ هـ)، **الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم**، صحَّحه وحقَّقه وعلَّق عليه: محمد الباقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ط ١، ٢٠٠٥.

- **التستري**، محمد تقي، **قاموس الرجال**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط١، ١٤٢٥ هـ.

- **التفتازاني**، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، **شرح المقاصد في علم الكلام**، دار المعارف النعمانية ـ باكستان، ط ١، ١٩٨١م.

- **جابر بن حيَّان** الكوفي، **مختار رسائل جابر**، عني بتصحيحها ونشرها: بول كراوس، نشر: مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٢م.

- **الجابري**، محمد عابد، **بنية العقل العربي**: دراسة تحليلية نقدية لنُظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط ٧، ٢٠٠٤م.

- **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط ٨، ٢٠٠٢م.

- **جوادي آملي**، عبد الله، **علي بن موسى الرضا والفلسفة الإلهية**، دار الإسراء للنشر ـ قم، ١٤١٥ هـ.

- **نظرية المعرفة في القرآن الكريم**، منشورات دار الإسراء ـ قم، ط ٤، ١٣٨٦ش (= ٢٠٠٧ م).

- **الجويني**، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق: فيصل بدير عون وسهير محمد مختار وعلي سامي النشار، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، ١٩٦٩م.

- **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تقديم وتحقيق: فوقية حسين محمود، مراجعة التحقيق: محمود الخضيري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر /الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١، ١٩٦٥م.

- **الحديثي**، قحطان عبد الستار (وآخرون)، **علماء العراق بين القرنين السابع والحادي عشر الهجريّين**، منشورات بيت الحكمة ـ بغداد، ط ١، ١٩٩٨م.

- **الحر العاملي**، محمد بن الحسن بن المشغري، **أمل الآمل**، تحقيق: أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي ـ قم، ١٣٦٢ ش.

- **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تحقيق وتصحيح وتذييل:

عبد الرحيم الرباني الشيرازي ومحمد الرازي، تعليق: أبو الحسن الشعراني، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ٥، ١٩٨٣م.

- **الحسن**، عبد الله، **المناظرات في العقائد والأحكام**، ج ٣ (مناظرات في الإمامة)، منشورات دليل ما ـ قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

- **الحسيني**، أحمد، **تراجم الرجال** (٣ أجزاء)، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤١٤ هـ.

- **الحسيني الجلالي**، محمد حسين، فهرس التراث، منشورات دليل ما ـ قم، ١٤٢٢ هـ.

- **الحلبي**، أبو الصلاح تقي بن نجم الدين بن عبيد الله الشامي، **تقريب المعارف**، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون، ١٤١٧ هـ.

- **الكافي في الفقه**، تحقيق: رضا أستادي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة ـ أصفهان، ١٤٠٣ هـ.

- **الحلي**، أبو محمد عز الدين الحسن بن سليمان بن محمد، **المحتضِر**، تحقيق: علي أشرف، طبعة قم (أفسيت على طبعة المكتبة الحيدرية في النجف)، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

- **الحمد**، محمد عبد الحميد، **الزندقة والزنادقة: تاريخ وفكر**، دار الطليعة الجديدة ـ دمشق، ط ١، ١٩٩٩م.

- **حمزة**، عبد اللطيف، **ابن المقفع**، دار الفكر العربي ـ بيروت، ط ٣، ١٩٦٥م.

- **الحمصي**، أبو الثناء سديد الدين محمود بن علي بن الحسن، **المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد**، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤١٢ هـ.

- **خصباك**، جعفر حسين، **العراق في عهد الملوك الإيلخانيّين**، بغداد، ط ١، ١٩٦٨م.

- **الخطيب البغدادي**، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣ هـ)، **تاريخ بغداد**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٧م.

- **الخوئي**، أبو القاسم بن علي أكبر الموسوي، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، ط ٥، ١٩٩٢م.

- **الخوانساري**، محمد باقر الموسوي، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، منشورات مكتبة إسماعليان ـ قم، ١٣٩٠ هـ.

- **الخياط**، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد فيما قصد من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تحقيق: نيبرج، منشورات مكتبة الدار العربية للكتاب / أوراق شرقية ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م.

- **دفتري**، فرهاد، **المناهج والأعراف العقلية في الإسلام** (مجموعة دراسات لنخبة من الباحثين)، ترجمة: ناصح ميرزا، نشر دار الساقي ـ بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية ـ، ط١ ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

- **دي بور**، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد هادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ط ٥، بلا تاريخ.

- **الذهبي**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ١، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧م.

- **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف والدكتور محيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ٩، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٣م.
- **المختصر من تاريخ ابن الدبيثي**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
- **الطهراني**، محمد محسن، المعروف بـ (آقا بزرگ)، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء ـ بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م.
- **الراوندي**، أبو الحسين قطب الدين سعيد بن عبد الله بن الحسين، **الخرائج والجرائح**، منشورات مؤسسة الإمام المهدي ـ قم، ط١، ١٤٠٩ هـ.
- **فقه القرآن**، تحقيق: أحمد الحسني، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط٢، ١٤٠٥ هـ.
- **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة** (٣ أجزاء)، تحقيق: عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٦ هـ.
- **رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء** (٤ مج)، الدار الإسلامية ـ بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ.
- **الرضي**، الشريف أبو الحسين محمد بن الحسن الموسوي، **المجازات النبوية**، تحقيق وشرح: طه محمد الزيتي، منشورات مكتبة بصيرتي (أفسيت على طبعة مؤسسة الحلبي)، بلا تاريخ.
- **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، شرَحه: محمد الرضا آل كاشف

الغطاء، دقَّقه: لجنة علمية من أعضاء منتدى النشر، مؤسسة البعثة ـ طهران، ١٤٠٦ هـ.

- **الزركلي**، خير الدين بن محمود بن محمد الدمشقي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط ٥، ١٩٨٠م.

- **سانتلانا**، دافيد، **المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي**، حقَّقه وقدَّم له وعلَّق عليه: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية ـ بيروت، ١٩٨١م.

- **السبحاني** (تقديم وإشراف)، جعفر، **موسوعة طبقات الفقهاء**، تأليف: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، منشورات مؤسسة الإمام الصادق ـ قم، ط ١، ١٤١٨ هـ.

- **معجم طبقات المتكلمين**، تأليف: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، منشورات مؤسسة الإمام الصادق ـ قم، ط١، ١٤٢٤ هـ.

- **سليمان**، عباس، **تطوّر علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي ـ دراسة تحليلية لكتاب تجريد الاعتقاد**، دار المعرفة الجامعية ـ القاهرة، ١٩٩٤م.

- **السَّمَعَاني**، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، **الأنساب**، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ١، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م.

- **الشهرستاني**، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ـ بيروت، ١٤٠٤ هـ.

- **الشيبي**، كامل مصطفى، **الصلة بين التصوّف والتشيّع**، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٣، ١٩٨٢م.

- **الشيرازي**، صدر الدين محمد بن إبراهيم، **شرح أصول الكافي**، تصحيح وتحقيق: مهدي رجائي، تحت إشراف: محمد خامنئي، منشورات بنياد حكمت إسلامي صدرا ـ طهران، ط ١، ١٣٨٥ ش (= ٢٠٠٨م).

- **صاعد الأندلسي**، أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد، **طبقات الأمم**، تحقيق وتعليق: حسين مؤنس، منشورات دار المعارف ـ مصر، ١٩٩٨م.

- **الصدر**، حسن، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، منشورات الأعلمي ـ طهران، بلا تاريخ.

- **الشيعة وفنون الإسلام**، مطبوعات النجاح ـ القاهرة، ط ٤، ١٩٧٦م.

- **الصدر**، محمد، **تاريخ الغيبة الصغرى**، منشورات مدين ـ قم، ط١، ١٤٢٤هـ.

- **الصدر**، **محمد باقر**، **الأسس المنطقية للاستقراء**، دار الكتاب الإسلامي ـ قم، ط١، ١٤١٠ هـ.

- **المعالم الجديدة في علم أصول الفقه**، مكتبة النجاح ـ طهران، ط ٢، ١٩٧٥م.

- **الصفدي**، أبو الصفاء صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث ـ بيروت، ٢٠٠٠م.

- **الطباطبائي**، عبد العزيز، **سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد**، دار المفيد، ج ١، ط ٢، سنة ١٩٩٣م.

- **مكتبة العلامة الحلي**، إعداد ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٦ هـ.

- **الطباطبائي**، محمد حسين، **علي والفلسفة الإلهية**، الدار الإسلامية ـ بيروت، ١٤١١ هـ.

- **الطبرسي**، أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، حقَّقه وعلّق عليه: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، قدَّم له: محسن الأمين العاملي، منشورات الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

- طرابيشي، جورج، **مصائر الفلسفة بين الإسلام والمسيحية**، دار الساقي ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٨م.

- **المدرسي الطباطبائي**، حسين، **تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى**، تعريب: فخري مشكور، مراجعة: محمد سليمان، منشورات نور وحي ـ قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.

- **ميراث مكتوب شيعة: از سه قرن نخستين هجري**، ترجمة: علي قرائي ورسول جعفريان، نشر مؤرخ ـ قم، ط ١، ١٣٨٦ هـ ش ـ ١٩٨٧م.

- **الطوسي**، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي، **اختيار معرفة الرجال**، تصحيح وتعليق: محمد باقر الحسيني الأسترآبادي المعروف بـ: ميرداماد، تحقيق: مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ١٤٠٤ هـ.

- **الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، تحقيق: حسن السعيد الطهراني، منشورات مكتبة جامع چهلستون ـ طهران، ١٤٠٠ هـ.
- **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤٠٩ هـ.
- **رسائل الشيخ الطوسي العشر**، تحقيق مجموعة من الباحثين، منشورات مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، بلا تاريخ.
- **العدّة في أصول الفقه**، (٢ مج) تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، مؤسسة البعثة ـ طهران، ط ١، ١٤١٧ هـ. ونسخة أخرى بتحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، (٣ مج)، بلا تاريخ.
- **الغيبة**، تحقيق: عباد الله الطهراني، علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، ط ١، ١٤١١ هـ.
- الفهرست، تحقيق: جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١، ١٤١٧ هـ.
- **المبسوط في فقه الإمامية**، تصحيح وتعليق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، ١٣٥١ ش.
- **الطوسي**، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، **أجوبة المسائل النصيرية** (٢٠ رسالة في مجلد واحد)، تحقيق: عبد الله نوراني، معهد العلوم الإنسانية ـ طهران، ط١، ١٣٨٣ ش.
- **تلخيص المحصل**، تحقيق: عبد الله النوري، منشورات جامعة طهران ـ طهران، ١٣٥٩ ش ـ ١٩٨٠م.
- **الطويل**، توفيق، **في تراثنا العربي الإسلامي**، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون ـ الكويت، ١٩٨٥م.

- **العاملي الجزيني**، محمد بن مكي، **الأربعون حديثاً**، تحقيق ونشر: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام ـ قم المقدسة، ١٤٠٧ هـ.
- **عثمان**، عبد الكريم، **نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية**، مركز الرسالة ـ بيروت، ١٩٧١م.
- **العقيلي**، أبو جعفر محمد بن عمرو، **الضعفاء**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٨ هـ.
- **العلوي**، أبو الحسن نجم الدين علي بن محمد العمري، **المجدي في أنساب الطالبيين**، تحقيق: أحمد المهدوي الدامغاني، تقديم: شهاب الدين المرعشي النجفي، إشراف: محمود المرعشي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط ١، ١٤٠٩هـ.
- **العلوي**، محمد بن عقيل، **العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل**، إعداد وتعليق: صالح الورداني، الهدف للإعلام والنشر.
- **الغرابي**، علي مصطفى، **تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين**، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ـ القاهرة، ط٢، عام ١٩٥٨م.
- **الغزالي**، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن «**مجموعة رسائل الإمام الغزالي**» (مجلد واحد)، دار الفكر ـ بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ.
- **الرسالة اللدنية**، ضمن «**مجموعة رسائل الإمام الغزالي**»، دار الفكر ـ بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ.
- **القسطاس المستقيم**، ضمن «**مجموعة رسائل الإمام الغزالي**» (مجلد واحد)، دار الفكر ـ بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ.

- **محك النظر**، تقديم وتحقيق: رفيق العجم، دار الفكر ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.

- **المستصفى في علم الأصول**، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٦م.

- **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف ـ القاهرة، ١٩٦١م.

- **الفارابي**، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان ـ **المنطقيات للفارابي**، تحقيق وتقديم: محمد تقي دانش پژوه (ثلاثة أجزاء)، منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ج ١، ط ١، ١٤٠٨ هـ.

- **إحصاء العلوم**، مركز الإنماء القومي ـ بيروت، بلا تاريخ.

- **الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق: محسن مهدي. المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت، ط ١، ١٩٦٨م.

- **الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت، ١٩٦٩م.

- **الفتّال النيسابوري**، محمد بن الحسن بن علي، **روضة الواعظين**، تقديم: محمد مهدي الخرسان، منشورات الشريف الرضي ـ قم (أفسيت على طبعة المكتبة الحيدرية ـ النجف، ١٣٨٥ هـ).

- **فرانسوا شاتيليه** (بالاشتراك مع: أولفيه دوهاميل، وإيفلين بيزيه)، **معجم المؤلفات السياسية**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.

- **الفضل بن شاذان** الأزدي، **الإيضاح**، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني الأرموي المحدث، منشورات جامعة طهران ـ طهران، ط ١٩٨٤م.

- **القفاري**، ناصر بن عبد الله بن علي، **أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية ـ عرض ونقد**، ط٢، ١٩٩٤ م، لا وجود لاسم الناشر ومكان النشر.

- **القمّي**، عباس بن محمد رضا، **الكنى والألقاب**، تقديم: محمد هادي الأميني، مكتبة الصدر ـ طهران، ١٤٠٩ هـ.

- **القمي الشيرازي**، محمد طاهر، **الأربعين في إمامة الأئمة الطاهرين**، تحقيق: مهدي الرجائي، ط١، ١٤١٨ هـ.

- **الكتبي**، صلاح الدين محمد بن شاكر، **فوات الوفيات**، تحقيق: علي محمد بن يعوض الله وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.

- **كحالة**، عمر رضا، **معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية**، منشورات مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط١، ١٣٧٦ هـ.

- **الكراجكي**، أبو الفتح محمد بن علي، **كنز الفوائد**، مكتبة المصطفوي ـ قم (طبعة حجرية)، ط ٢، ١٣٦٩ ش.

- **الكشي**، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز، **رجال الكشي**، تصحيح: حسن مصطفوي، مشهد، ١٣٤٨ ش.

- **الكليني**، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، **أصول الكافي**، إحياء الكتب الإسلامية ـ قم، ط ١ (جزآن في مجلد واحد)، ١٤٢٨ هـ (وطبعة أخرى: تحقيق وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٥، ١٣٦٣ هـ ش).

- **كوربان**، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ من الينابيع حتى وفاة ابن**

رشد، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدّم له: موسى الصدر وعارف تامر، عويدات للنشر والطباعة ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٨م.

- **لالاني**، الززينه، **الفكر الشيعي المبكر ـ تعاليم الإمام الباقر**، دار الساقي ـ بيروت، ٢٠٠٤م.

- **لانغاد**، جاك، **من القران إلى الفلسفة ـ اللسان العربي وتكوُّن القاموس الفلسفي لدى الفارابي**، ترجمة: وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق، ٢٠٠٠م.

- **اللواساني**، حسين الحسيني، **نور الأفهام في علم الكلام**، تحقيق: إبراهيم اللواساني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

- **المازندراني**، محمد صالح، **شرح أصول الكافي** (مع تعليقات أبي الحسن الشعراني)، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.

- **ماسنيون**، لويس، **الحلاج ـ شهيد التصوف الإسلامي**، تعريب: الحسين مصطفى حلاج، منشورات شركة قدمس للنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م.

- **ماكدرموت**، مارتن، **نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد**، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٤١٣ هـ.

- **المجلسي**، محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تحقيق: إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبودي، مؤسسة الوفاء ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م.

- **المدائني**، ابن أبي الحديد عز الدين عبد الحميد بن هبة الله، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية وعيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ١، ١٩٥٩م.

- **المرتضى**، علي بن الحسين الموسوي، **الأمالي**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ منشورات الحلبي، ١٣٧٣ هـ.

- **الانتصار**، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤١٥ هـ.

- **الذخيرة في علم الكلام**، تحقيق: أحمد الحسني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ١٤١١ هـ.

- **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي، منشورات جامعة طهران ـ طهران، ١٣٤٨ ـ ١٣٤٩ ش.

- **رسائل الشريف المرتضى**، (جُمعت معظم رسائل الشريف المرتضى في أربعة أجزاء تحت إشراف: أحمد الحسني وإعداد: مهدي الرجائي (الجزء الرابع من إعداد الحسني نفسه)، وقد نُشرت الأجزاء الثلاثة الأولى عام ١٤٠٥ هـ، في حين تأخّر الجزء الرابع حتى عام ١٤١٠ هـ، نشر دار القرآن الكريم ـ قم.

- **الشافي في الإمامة**، تحقيق: عبد الزهرة الحسيني الخطيب، راجعه: فاضل الميلاني، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر ـ طهران، بلا تاريخ. (وطبعة أخرى: مؤسسة إسماعيليان، تحقيق وتعليق: عبد الزهرة الحسيني الخطيب، اسماعيليان ـ قم، ط ٢، ١٤١٠ هـ).

- **شرح جمل العلم والعمل**، صحَّحه وعلَّق عليه: يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة للطباعة والنشر ـ قم، ط ٢، ١٤١٩ هـ.

- **طيف الخيال**، منشورات عيسى الحلبي ـ مصر، ١٣٧٤ هـ.

- **الفصول المختارة**، تحقيق: نور الدين جعفريان الإصبهاني ويعقوب الجعفري ومحسن الأحمدي، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م.

- **الملخص في أصول الدين**، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، منشورات جامعة طهران ـ طهران، ط ١، ١٣٨١ ش.

- **المزي**، أبو الحجاج جمال الدين يوسف عبد الرحمن، **تهذيب الكمال**، تحقيق: بشار عواد معروف، المؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٢م.

- **مصباح اليزدي**، محمد تقي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٤، ج ١، ١٤١٦ هـ.

- **مطهري**، مرتضى، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، (٣ أجزاء)، ترجمة: عمار أبو رغيف، منشورات مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ـ قم، ط ١، ١٤٢١ هـ.

- **المسعودي**، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، التنبيه والإشراف، دار صعب ـ بيروت، بلا تاريخ.

- **مروج الذهب ومعادن الجوهر** ، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة ـ قم (أفسيت ط بيروت ١٩٧٤م)، ط ٢، ١٤٠٩ هـ.

- **المفيد**، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري الحارثي البغدادي، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث ـ قم، ط٢، ١٩٩٣م.

- **الإفصاح**، مؤسسة البعثة ـ قم، ط ٢، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م.

- **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م.

- **التذكرة بأصول الفقه**، تحقيق: مهدي نجف، دار المفيد، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م.

- **تصحيح اعتقادات الإمامية**، تحقيق: حسين دركاهي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م.

- **الحكايات**، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م.

- **الفصول العشرة في الغيبة**، تحقيق: فارس الحسون، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م.

- **المسائل السروية**، تحقيق: صائب عبد الحميد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م.

- **المسائل الصاغانية**، تحقيق: محمد القاضي، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م.

- **مسألة في الإرادة**، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م.

- **النكت الاعتقادية**، تحقيق: رضا المختاري، دار المفيد ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م.

- **النكت في مقدمات الأصول**، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣م.

- **المقرئ النيسابوري**، أبو جعفر قطب الدين محمد بن علي بن الحسن، **التعليق في علم الكلام**، تحقيق: محمود يزدي مطلق،

الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٤٢٧ هـ.

ـ **الحدود** (معجم موضوعي للمصطلحات الكلامية)، منشورات مؤسسة الإمام الصادق ـ قم، ط ١، ١٤١٤ هـ.

ـ **الملكي الميانجي**، محمد باقر، **توحيد الإمامية**، إعداد: محمد البياباني الأسكوني، باهتمام: علي الملكي الميانجي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي الإيرانية ـ طهران، ط ١، ١٤١٥ هـ.

ـ **الميرداماد الحسيني**، برهان الدين محمد باقر بن شمس الدين محمد الأسترآبادي، **الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية**، تحقيق: غلام حسين قيصريه ها ونعمت الله الجليلي، دار الحديث للطباعة والنشر ـ قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١م.

ـ **الميلاني**، علي، **الإمامة في أهم الكتب الكلامية**، منشورات الشريف الرضي ـ قم، ط ١، ١٤١٣ هـ.

ـ **النائيني**، رفيع الدين محمد بن حيدر، **الحاشية على أصول الكافي**، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث ـ قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

ـ **النجاشي**، أبو العباس أحمد بن علي الأسدي الكوفي، **فهرست أسماء مصنفي الشيعة** (الشهير بـ: رجال النجاشي)، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، منشورات مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، ط ٥، ١٤١٦ هـ.

ـ **النشار**، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، دار المعارف ـ مصر، ط ٤، سنة ١٩٧٨م.

- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (٣ أجزاء)، دار المعارف ـ مصر، ط ٩ (الجزء الثاني والثالث طبعة ثامنة)، بلا تاريخ.

- **نخبة من الرواة**، **الأصول الستة عشر**، تحقيق: حسن مصطفوي، دار الشبستري للمطبوعات ـ قم، ط ٢، ١٤٠٥هـ.

- **نعمة**، عبد الله، **هشام بن الحكم**، (لا وجود لاسم الناشر ومكان النشر)، ١٩٥٩م.

- **النوبختي**، الحسن بن موسى، **فرق الشيعة**، (ودمج معه كتاب «فرق الشيعة» (كما أسماه محقق الكتاب) لسعد بن عبد الله الأشعري)، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد ـ القاهرة، ط ١، ١٩٩٢م.

- **النوري الطبرسي**، حسين بن محمد تقي المازندراني، **خاتمة مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٥ هـ.

- **الهاشمي**، محمود، **بحوث في علم أصول الفقه** (تقريرات درس أستاذه السيد الشهيد محمد باقر الصدر)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، ط ٢، ١٩٩٧م.

- **الهذلي الحلي**، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد، **المسلك في أصول الدين** (ومعه: **الرسالة الماتعية** له أيضاً)، تحقيق: رضا الأستادي، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط ١، ١٤١٤ هـ.

- **معارج الأصول**، إعداد: محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤٠٣ هـ.

- **الوائلي**، أحمد، **هوية التشيع**، دار الصفوة ـ بيروت، ط ٣، ١٩٩٤م.

- **ولفسون**، هاري، **فلسفة المتكلمين**، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة ـ مصر، ط ١، ٢٠٠٥م.
- **اليزدي الحائري**، علي بن زين العابدين، **إلزام الناصب في إثبات الحجة الغائب**، تحقيق: علي عاشور، بلا تاريخ.

ب ـ مجلات:

- **مجلة تراثنا**، نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، العدد ١، السنة ٢، ١٤٠٧هـ.
- **العدد ٢ و٣، السنة ٢، ١٤٠٧ هـ.**
- **العدد ٢، السنة ١٠، ١٤١٥ هـ.**
- **العدد ٣، السنة ١٣، ١٤١٨ هـ.**
- **العدد ٤، السنة ١١، ١٤١٦ هـ.**
- **العدد ٣، السنة ١٤، ١٤١٩ هـ.**
- **العدد ١، السنة ١٤، ١٤٢٠ هـ.**

الفهرس

